

Aufbau und Eigenart des Buches Numeri

Habilitationsschrift

zur

Erlangung des akademischen Grades

doctor theologiae habilitata (Dr. theol. habil.)

der Theologischen Fakultät

der Universität Rostock

vorgelegt von

Dr. theol. Ulrike Sals, geb. am 31.12.1971 in Heide/Holstein
aus Müllheim/Baden

Rostock, 5.1.2011

Gutachter:

1. Gutachter: Prof. Dr. Hermann Michael Niemann, Theologische Fakultät, Universität Rostock
2. Gutachter: Prof. Dr. Thomas Römer, Institut romand des sciences bibliques (IRSB), Universität Lausanne
3. Gutachter: Prof. Dr. Niels Peter Lemche, 'Afdelinger', Department of Biblical Exegesis, Universität Kopenhagen

Einreichung: 5.1.2011

Probevortrag und Kolloquium: 15.5.2013

Inhalt

1. Zur Forschungsgeschichte und -situation	1
1.1. Das Buch Numeri als Stiefkind der modernen Forschung	2
1.1.1. Die Abneigung gegen das Buch Numeri	3
1.1.2. Auswirkung: doppelter Verlust	8
1.1.3. Numeri im Pentateuch	9
1.2. Das dominante Struktursystem	11
1.2.1. Temporale dominierende Gliederung	12
1.2.2. Lokale dominierende Gliederung	13
1.2.3. Zyklische dominierende Gliederung	18
1.2.4. Thematische dominierende Gliederung	21
1.2.5. Kombination verschiedener Gliederungssysteme	25
1.2.6. Quellen und Redaktion als dominierende Gliederung	28
1.2.7. Weiter offene Fragen	33
2. Das Buch Numeri und seine Buchgestalt	35
2.1. Die Widerständigkeit des Buches Numeri	35
2.1.1. Die Abfolge der Texte	35
2.1.2. Die Textsorten im Buch	39
2.1.3. Problemfelder im letzten Drittel des Buches	44
2.1.3.1. Bileam	44
2.1.3.2. Landnahme	45
2.1.3.3. Buchabtrennung und „Nachträge“	47
2.1.3.4. Die Aporien der „Nachtragshypothese“ am Beispiel von Num 27 und 36	48
2.1.4. Detailfragen	50
2.1.5. Zusammenfassung	50
2.2. Warum existiert das Buch Numeri?	51
2.2.1. Technische Gründe: Der Umfang einer Rolle	52
2.2.2. Symbolische Gründe: Numeri als Fünftel der Tora	55
2.2.3. Inhaltliche Gründe: Die Prägung der Torabücher	58
2.3. Ist das Buch Numeri eigenständig lesbar?	61
2.3.1. Die Verkettung von Numeri mit den ihm benachbarten Büchern	62
2.3.1.1. Buchübergänge	62
2.3.1.2. Buchanfänge	65
2.3.1.3. Buchschlüsse	66
2.3.2. Fortlauf der Gebote über die Bücher der Tora	67
2.3.3. Fortlauf der Erzählungen über die Bücher der Tora	70

2.3.4. Doppelungen in den Büchern der Tora	75
2.3.5. Schlussfolgerung: Das Buch Numeri – eine Biblia	80
3. Die Gliederung des Buches Numeri	83
3.1. Gliederungsmöglichkeiten im Buch Numeri	83
3.1.1. Die Gliederung von welchem Text „Numeri“?	83
3.1.2. Methodische Aporien	85
3.1.3. Die Methode „Textpragmatische Literaturwissenschaft“	89
3.2. Gliederungssignale im Buch Numeri	94
3.2.1. Temporale Gliederungssignale	96
3.2.1.1. Absolute Zeitmarkierungen	96
3.2.1.2. Ereignisrelative Zeitmarkierungen	100
3.2.1.3. Durative Zeitmarkierungen	104
3.2.1.4. Exkurs: Die vierzig Jahre	108
3.2.1.5. Iterative Zeitmarkierungen	111
3.2.1.6. Zusammenfassung	113
3.2.1.7. Exkurs: Chronologie der Zeitangaben im Buch Numeri	115
3.2.1.8. Zusammenfassung II	122
3.2.2. Lokale Gliederungssignale	124
3.2.2.1. Absolute Ortsmarkierungen	126
3.2.2.2. Exkurs: Berg Sinai und Wüste Sinai	141
3.2.2.3. Exkurs: במדבר (הזה) – die(se) Wüste	142
3.2.2.4. Relative Ortsmarkierungen	142
3.2.2.5. Zusammenfassung	145
3.2.3. Gliederungssignale durch Nennung der Handlungsträger	146
3.2.3.1. Durchgang der Belege	146
3.2.3.2. Exkurs: Die Biographie der Hauptpersonen	157
3.2.3.3. Patronyme und Titel der Hauptpersonen	163
3.2.3.4. Zusammenfassung	164
3.2.4. Motti und phraseologische Markierungen	165
3.2.4.1. Durchgang der Belege	165
3.2.4.2. Zusammenfassung	183
3.2.5. Einzelne Phrasen	183
3.2.5.1. Einführungsformeln	183
3.2.5.2. Durchführungssatz (את־משה יהוה צוה כאשר)	193
3.2.5.3. Das Geheiß JHWHs	195

3.2.5.4. Die Selbstvorstellungsformel	196
3.2.5.5. אלה(ו)	200
3.2.5.6. משפט, חקה, טחק עולם	202
3.2.5.7. Die Torot	203
3.2.5.8. Zusammenfassung	203
 3.2.6. Themen	 204
3.2.6.1. Numeri 1-8	205
3.2.6.2. Numeri 1,48-54 als Überblickstext über Num 2-4	206
3.2.6.3. Thematische Textstrukturierungen	208
3.2.6.4. Numeri 15 als Beispiel für Strukturierung im Buch Numeri	210
3.2.6.5. Zusammenfassung	214
 3.3. Zusammenfassung	 214
 4. Die Erzählweisen im Buch Numeri	 219
4.1. Lineares Erzählen	219
4.1.1. Fortsetzungen	219
4.1.2. Stichwortanbindungen	222
4.1.3. Amplifikation und Kondensation	223
4.1.4. Innerbiblische und innertextliche Schriftauslegung	225
 4.2. Multilineares Erzählen	 226
4.2.1. Leitworte	227
4.2.2. Vokabular	232
4.2.3. Ringe und Zyklen	232
4.2.4. Textkonzentrate	235
4.2.5. Harmonisierungen	236
 4.3. Paradigmatisches Erzählen	 237
4.3.1. Wiederholungen und Wiederholbarkeit	237
4.3.2. Erzählmuster	240
4.3.3. Erzählen von idealem Verhalten	241
 4.4. Kumulatives Erzählen	 245
4.4.1. Ensembles	245
4.4.2. Dekonstruktion von Textabfolgen	247
4.4.3. Ordnunginseln	247
4.4.3.1. Pessach für wen wann? (Num 9,6-14)	248
4.4.3.2. Die Zugsprinzipien (Num 9,15-23)	249
4.4.3.3. Die Funktionen der aaronidischen Trompeten (Num 10,1-10)	251

4.4.3.4. Der Opferkalender (Num 28,1-30,1)	254
4.4.3.5. Das Lagerverzeichnis (Num 33,1-2.3-49)	255
4.4.3.6. Die Einbindung der Ordnungsinself im Buch	258
4.5. Zusammenfassung	258
5. Buch- und buchübergreifende Strukturen	260
5.1. Textstrukturen und Buchstrukturen	260
5.1.1. Buchrahmen	260
5.1.1.1. Numeri 1 – Volkszählung	261
5.1.1.2. Numeri 26 – genealogische Volkszählung	263
5.1.1.3. Numeri 27,1-11 – das Töchtererbrecht als Familienabsicherung	269
5.1.1.4. Numeri 36,1-12 – Stamm gegen Familie	274
5.1.2. Die Balak-Bileam-Erzählung im Buch Numeri	277
5.1.3. Der Zusammenhang von Kult- und Erzähltexten innerhalb des Buches	279
5.2. Buchübergreifende Strukturen: Der Sinai und seine Durchbrechung von Zeit und Ort	282
5.2.1 Zeit	282
5.2.1.1. Sinaiperikope I (Ex 19,1-40,38)	283
5.2.1.2. Sinaiperikope II (Lev)	288
5.2.1.3. Sinaiperikope III (Num 1-9/10/11)	290
5.2.2. Ort	290
5.2.3. Handlungsträger	291
5.3. Num 1ff als Abschluss der Sinaiperikope und als Beginn des Buches Numeri	293
5.3.1. Die narrativen Umgrenzungen der Sinaiperikope	293
5.3.2. Wichtige Einschnitte zwischen Ex 19,1 und Num 10,12	296
5.3.3. Buch gegen Komposition?	298
5.3.4. Num 1-9/10/11 als Abschluss der Sinaiperikope und als Beginn des Buches Numeri: Redaktionskritische Möglichkeiten	299
5.4. Zusammenfassung	300
6. Die Eigenart des Buches Numeri	302
6.1. Kohärenz	302
6.2. Rezeptionsweisen des Buches Numeri	304
6.2.1. Exkurs: Die (Hoch-)Schätzung von Enzyklopädien am Beispiel der Etymologien Isidors von Sevilla	308
6.2.2. Die Weltchronik Rudolfs von Ems	309

6.2.2.1. Quantität: Textsorten aus dem Numeribuch in Rudolfs Weltchronik	310
6.2.2.2. Einteilungen des Textes	312
6.2.2.3. Anordnungen der Texte und Textinformationen	314
6.2.2.4. Qualität: andere verwendete Stoffe	315
6.2.2.5. Num 13-14 als Beispiel für Rudolfs literarische Technik	319
6.2.2.6. Schlussfolgerungen	320
6.3. Numeri als „Enzyklopädie“	321
6.3.1. Zur Buchgattung von Numeri	321
6.3.2. Erfahrungswelt, Erfindungswelt und Erzählwelt	323
6.3.3. Enzyklopädie als Metaliteratur	328
6.3.4. Enzyklopädie als Liste	331
6.3.5. Der Aufbau einer Enzyklopädie	334
6.4. Zusammenfassung	339
7. Theologien im Buch Numeri	341
7.1. Die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit am Beispiel der Zeitkonzeptionen	341
7.1.1. Der vielzeitige Kult in Numeri	341
7.1.2. Aaron als personifizierte Überschreitung menschlicher Zeit	345
7.1.2.1. Numeri 3,1-4: Die Toledot Aarons in zeitlicher Einschränkung und Ausweitung in die Schöpfungsanfänge	348
7.1.2.2. Numeri 10,8: das ewige Recht des Signalgebens zum Aufbruch der Wüstengeneration	350
7.1.2.3. Numeri 18,1: Aarons Verantwortung für Vergangenheit und Zukunft	353
7.1.2.4. Zusammenfassung	360
7.1.3. Volkszählungen und Genealogien als Theologie der Zeit	360
7.2. Das Volk Israel in Gleichheit und Hierarchie	364
7.2.1. Die einzelnen Texte	364
7.2.2. Strukturen und Erzählweisen	368
7.3. Landverheißung versus Existenz unterwegs	370
8. Redaktionsgeschichtliche Rückschlüsse	375
8.1. Redaktionsmotivationen	375
8.1.1. Die Unveränderbarkeit persischen Rechts als Modell für die Gestalt der Tora	375
8.1.2. Die Reichsautorisation	376
8.1.3. Vielstimmigkeit als theologisches Prinzip im Buch Numeri	377
8.2. Die dargestellte Gesellschaft: Das theokratische Israel	380

8.2.1. Leitungsgruppen	381
8.2.2. Autoritäten.....	384
8.2.3. Die Priesterschaft.....	387
8.2.4. Wer ist „Israel“?	391
8.3. Trägerschaften	400
9. Zusammenfassung und Ausblick	407
10. Quellen- und Literaturverzeichnis	412
10.1. Abkürzungsverzeichnis	412
10.2. Quellen- und Literaturverzeichnis	412
10.2.1. Quellen und antike Texte.....	412
10.2.2. Hilfsmittel und Nachschlagewerke.....	414
10.2.3. Kommentare	415
10.2.4. Literaturverzeichnis	415

1. Zur Forschungsgeschichte und -situation

„[...] structure is theology.“¹

Gegenstand der vorliegenden Studie ist der Aufbau des Buches Numeri, der konsensfähig die Eigenart des Buches deutlich unterstreicht, wenn nicht begründet. In den verschiedenen Titeln des Buches „Numeri/Zahlen“, „Bamidbar/In der Wüste“, „4. Buch Mose“ sind bereits die verschiedenen Themenhorizonte ins Wort gefasst, die das Buch enthält: Listen und Volkszählungen, Erzählungen vom Schicksal der Wüstengeneration und Mose-Autoritäts-gebundene Weisungen und Mose-Autoritäts-infragestellende Erzählungen.

Die Erforschung der Buchstruktur des Numeribuches soll mit Verfahren zur Erzähltextanalyse geleistet werden, die eine Verbindung von literaturwissenschaftlichen und literaturhistorischen Fragen ermöglicht. Damit steht auch zur Debatte, ob eine rein synchrone Sicht auf das Buch Numeri überhaupt möglich ist. „Synchron“³ muss dabei nicht bedeuten, dass es nur ein einziges Aufbauschema gibt. Verschiedenartige Abschnitte können, aber müssen auf „diachroner“ Ebene nicht auf unterschiedliche Entstehungskontexte zurückgehen. Die Kohärenz oder Nichtkohärenz eines Textes sagt nichts über seine Entstehung aus.⁴

Die vorliegende Untersuchung wird folgendermaßen vorgehen: Einleitend wird die Forschungsgeschichte und die Forschungssituation zum Aufbau des Buches Numeri skizziert (1.): es sind viele Fragen offen. Der Aufbau ist alles andere als konsensfähig eruiert. Das liegt an einigen Verstehenshindernissen der modernen und christlichen Exegese. So wurde sogar der Charakter des Buch Numeri als Buch vielfach in Frage gestellt, so dass dem das 2. Kapitel gewidmet ist und gezeigt wird, dass das Buch

¹ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxii.

² Alternative rabbinische Titel lauten וִידְבָר – „Und er redete“ und חֲמֵשׁ הַפְּקוּדִים – ein Fünftel (der Tora): die Musterungen“. Sie fassen ebenso Buchprägendes zusammen: וִידְבָר rekurriert auf die Redeeinleitungen JHWHs an Mose, die sich in Numeri sehr häufig, vor allem auch als Textüberschriften finden und die Numeri so mit Leviticus (וִיקְרָא) einerseits und Deuteronomium (דְּבָרִים) andererseits parallelsetzen. Der Titel חֲמֵשׁ הַפְּקוּדִים ist im lateinischen Namen Numeri aufgenommen.

³ Die Unterscheidung zwischen synchronem und diachronem Arbeiten stammt letztlich von Saussure, Cours, S. 93-119, der den Unterschied von langue und parole erarbeitet und deshalb diese Begriffe benutzt: er „sah die Sprache als ein System von Zeichen an, das ‚synchronisch‘ – das heißt als ein vollständiges System zu einem gegebenen Zeitpunkt – und nicht so sehr ‚diachronisch‘, in seiner historischen Entwicklung, untersucht werden sollte.“ (Eagleton, Literaturtheorie, S. 74, s. Saussure, Cours, bes. S. 96). Saussure führt auch breit aus, wie das Abhängigkeits- und zugleich Unabhängigkeitsverhältnis dieser beiden Fragekategorien und (Sprach)Systeme zu sehen ist (ebd., S. 101-119).

⁴ S. auch Blum, Sinn und Nutzen, S. 27. Gegen Hardmeier, Textwelten Bd. 1, S. 30. S. auch u. Kap. 6.1 u 6.2.

Numeri zugleich Teil des Fünfbuchs „Tora“ *und* als eigenständiges Buch lesbar ist. Im Hauptkapitel 3 geht es um die Gliederung des Buches Numeri: wie ist gekennzeichnet, dass nun ein neuer Text(zusammenhang) beginnt? Immer neue Durchgänge werden zeigen: Es gibt kein einheitliches dominantes Gliederungssystem, dafür überlagern sich viele Signale, wenige lösen sich ab. Weder die Zeitangaben noch die Ortsangaben strukturieren das Buch. Zumeist wird ein neuer Zusammenhang durch einen Themenwechsel und einen Wechsel der Handlungsträger angezeigt. Den Erzählweisen wird das Kapitel 4 gewidmet, so dass deutlich wird, warum das Buch in seinem Aufbau für moderne Lektüre so schwer verständlich ist. Den Buchstrukturen und der buchübergreifenden Sinaiperikope gehe ich im Kapitel 5 nach. Kapitel 6 fragt weitergehend nach dem Kohärenzbegriff der modernen Exegese und Kohärenzen im Buch Numeri und in vormoderner Zeit. Das Buch Numeri ist als eine Enzyklopädie vorstellbar, nicht als literarisches Werk mit einheitlicher Struktur und Aussage (und Autorschaft). Das Verständnis von Numeri als Enzyklopädie verdankt sich auch theologischen Details im Buch Numeri, das unter anderem den Versuch unternimmt, die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit in bezug auf JHWH und seinem Volk in einen Text und in eine Erzählwelt umzusetzen. Dies wird am Beispiel der erzählten und konzipierten Zeit weiter illustriert (Kap. 7): Der Aufbau des Buches Numeri ist einer Theologie und nicht einer Verlegenheit geschuldet. Die berücksichtigten Interessen sind vielfältiger, als es bislang in der Forschung diskutiert wurde (Kap. 8).

1.1. Das Buch Numeri als Stiefkind der modernen Forschung

Ein Literaturbericht über die verschiedenen Ansätze zum Aufbau des Buches Numeri findet sich bereits bei Olson⁵ und Lee.⁶ Einen statistischen Durchgang durch die verschiedenen Abschnittseinteilungen leistet Olson.⁷ So werde ich mich hier auf die Akzentuierung der Hauptprobleme, die bisherigen Vorschläge zu ihrer Lösung und ihre Kritik konzentrieren.

⁵ Olson, Death, S. 9-30.

⁶ Lee, Punishment, S. 1-46 u. 291-295.

⁷ Olson, Death, S. 31-40.

1.1.1. Die Abneigung gegen das Buch Numeri

Den Beginn moderner Forschung am Buch Numeri setzt Goethe, der mit dem neuen Geschichtsbild seiner Generation den Text liest, das sich zu seinen Lebzeiten als wissenschaftliche Disziplin etabliert, die zunehmend nach – womöglich naturwissenschaftlicher – Objektivität und Wahrheit strebt.⁸ Geschichte wird zu dieser Zeit Leitwissenschaft, und allmählich setzt sich auch mit der beginnenden Literaturwissenschaft als Disziplin ein damit zusammenhängender Anspruch an und Begriff von erzählender Literatur durch, sie müsse spannend sein und einen roten (Handlungs)Faden haben.⁹ Die Erwartung Goethes, es gehe um Erzählungen und das Schicksal des Volkes – also eine Lektüre von der ersten Hälfte des Exodusbuches her, unter Auslassung aller Gesetzes-, Kult-, Listen- und anderer Sachtexte¹⁰ – wird enttäuscht. Entsprechend negativ fällt seine Beurteilung der literarischen Qualität des Textes aus.¹¹ Goethe selbst rekonstruiert eine Grundschrift, die eine Itinerar-Erzählung enthält und das Volk Israel vom Sinai nach Moab in sechs Monaten wandern lässt, und setzt damit die Vorordnung der erzählenden Handlung vor nicht-narrative Texte um.¹²

Die historisch-kritische Forschung ist diesen neu beschrittenen Wegen gefolgt sowohl in der höheren Wertschätzung narrativer und poetischer Texte gegenüber Sach- und Kulttexten und der Einschätzung, in Numeri sei eine mehr oder minder geschlossene Erzählung zerstört worden, als auch auf der Linie einer entsprechenden Grundschriftsrekonstruktion. Damit hängt zusammen, dass von ChristInnen der Moderne die Tora eher als Geschichtsbuch angesehen wird, während im Judentum

⁸ S. dazu und zu postmodernen Überwindungen dieser Geschichtswissenschaftstheorie z.B. Jaeger, *Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft*. Mit einiger Berechtigung kann man den Beginn der Moderne also nicht mit dem Ende des Mittelalters durch die Reformation, sondern mit der Romantik ansetzen, die mit einem neuen Begriff von Quellen, Volk und Wissenschaft einhergeht. Foucault, *Ordnung*, S. 69f, zieht die Grenze der Moderne allgemein stattdessen in 1674, dem Erscheinungsdatum des *Grand dictionnaire historique* von Louis Moréri, weil dies die erste alphabetische Enzyklopädie war, die demonstriert, dass nun das Wissen nicht mehr auf einer Ähnlichkeit zwischen den Worten und den Dingen beruhe, sondern eben alphabetisch sei. Auch sonst lassen sich es eine ganze Reihe vorlaufender Entwicklungen feststellen, so gab es seit der Renaissance großes Interesse an der Chronologie der in der Bibel erzählten Ereignisse (s. dazu Leutzsch, *Paratexte*, S. 36). Bereits in antiken Textzeugen wie auch der LXX kann man chronologisch interessierte Korrekturen beobachten (s. dazu Siegert, *Einführung*, S. 295-297 u. Rösel, *Übersetzung*, S. 125-128, 129-144). Eine ähnliche Funktion haben auch Karten oder Gebäudediagramme, s. zu biblischen Texten Leutzsch, *Paratexte*, S. 37.

⁹ Zu den Paradigmenwechseln im 19. Jahrhundert s. Grafton, *Ursprünge*, bes. S. 77-103. Tatsächlich ist bei dieser Opposition aber Vorsicht geboten, so gesehen widerspricht diese Fußnote dem obigen Text: Allzu oft werden vorherrschende Phänomene konstruiert, um als dunkle Folie vor dem hellen nun Gesagten zu erscheinen. Wahrscheinlich ist das alles komplizierter, aber für die Erörterung hier mag ich mich mit dem hier ausgeführten Eindruck zufrieden geben.

¹⁰ Tatsächlich gibt es eine solche Trennung in der Vormoderne nicht, s.u.

¹¹ Goethe, *Noten*, S. 248f.

¹² Goethe, *Noten*, S. 182-190.

derselbe Text vornehmlich Gebote enthält.¹³ Dieses andere Verständnis schafft hermeneutische Rahmen, die massiv die Exegese prägen, so zuvorderst die eben erwähnte Annahme, die Handlungen folgten chronologisch aufeinander und bildeten den dominanten roten Faden des Textes, dem alle anderen Textsorten der Tora unterzuordnen seien. Aber auch das Zeitkonzept und damit der gesamte Status des Inhalts ist verändert: „Gesetz‘ deutet auf eine gegebene, bleibende, zu bewahrende Ordnung. ‚Geschichte‘ dagegen meint eine zwar hochbedeutsame, aber doch vergangene Entwicklung.“¹⁴

Infolgedessen herrscht in der christlichen Bibelwissenschaft nahezu Einigkeit darüber, dass Hauptinhalt und überhaupt Funktion des Gesamtbuches Numeri der Fortlauf der Erzählhandlung sei,¹⁵ man habe nun mal erzählerisch das Volk Israel vom Sinai an die Grenze zum Land bringen müssen, alte restliche Wüstenüberlieferungen kamen hierfür zupass. Unterbrochen wird dieser Erzählfaden von Gesetzen, denen man, wenn schon nicht die Autorität des Sinai, so doch wenigstens die der Wüstenzeit geben wollte.¹⁶ So gebe es ein erzählerisches Gerüst, das hierarchisch aufgebaut ist und eine dominante Struktur vorgebe, von der der Rest abgeleitet sei. Bereits hier scheint durch, dass und wie sehr das Buch Numeri als Zwischenstück oder Epigonales gewertet wird.

Dieses merkwürdige Buch nun trifft auf unsere modernen Auffassungen davon, was ein Text sei. Das Textverständnis seit der frühen Moderne sieht vor, dass ein Text in der Regel „einheitlich“ sein soll, d.h. vom selben Verfasser zu einem Zeitpunkt verfasst. Bereits Autoadaptationen oder eigene Überarbeitungen sind dann nicht mehr *ein* Text. Ein Text weist einheitliches Vokabular in Wortschatz, Idiomatik und Syntax auf, einheitliche Anschauungen in religiösen, ethischen, rechtlichen und politischen Dingen und ist genau darin von anderen Texten unterscheidbar. Wichtiger für unsere Fragestellung ist die für diese Auffassung notwendige Einheitlichkeit im Erzählverlauf: ein ‚einheitlicher‘ Text weist keine Dubletten, Spannungen, Widersprüche, Risse oder

¹³ Millard, Genesis, S. 2. S. auch Lohfink, Priesterschrift, S. 213; ders., Prolegomena, S. 181. Im übrigen wiederholt sich die Debatte innerhalb der christlichen Exegese in bezug auf die Priesterschrift und Mutmaßungen über deren Gattung, s. dazu im Überblick Koch, Redaktor, S. 455.

¹⁴ Lohfink, Priesterschrift, S. 213.

¹⁵ S. z.B. Noth, Das vierte Buch Mose, S. 5: „Das Ganze ist ein Stück Erzählung; aber diese Erzählung wird immer wieder unterbrochen durch die Mitteilung von mehr oder weniger umfangreichen Anordnungen und Aufstellungen, die [...] mit dem Erzählfaden lose verknüpft sind.“ Ähnlich die Auffassung, dass die Bücher Gen-Dtn (Kön) eben *einen* roten (Handlungs)Faden hätten. Pointiert sogar Zenger, Einleitung, S. 61: „Diese neun Bücher erzählen die Geschichte Israels von der Schöpfung bis zum Exil – und zwar in einem fortlaufenden, chronologisch geordneten Ereigniszusammenhang.“ Das mag für allergrößte Züge zwar richtig sein, geht aber z.B. am Sinai und dem gesamten Buch Numeri buchstäblich vorbei (s.u.). Dem hält schon Douglas, In the Wilderness, S. 87, entgegen: “Even if we were to consider Numbers as a narrative, and ignore the rest, it still would not conform to our ideas of narrative unity.”

¹⁶ Z.B. Donner, Geschichte, Bd. 1, S. 119; Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 11.

redaktionelle Nähte auf. Eine Unterbrechung und Wiederaufnahme des Erzählfadens ist Hinweis auf eine Glossierung bzw. allgemeiner auf redaktionelle Bearbeitung.¹⁷ Das Analyseziel historisch-kritischer Forschung sei die Rekonstruktion „eines möglichst stringenten, ‚schlackenfreien‘ Textfadens“.¹⁸ Kurz, ein kohärenter Text erfüllt die Bedingungen der romantischen Forderung von der Einheit von Autor und Werk, die diese im Zuge der Klassik in der griechischen Literatur und Kultur idealtypisch verkörpert sieht. Dieses Textverständnis wird häufig als universal angesehen und deshalb auf alle Texte aller Zeiten und Kulturen angewendet.¹⁹ Es ist außerdem rein auf Inhalte ausgerichtet.²⁰

Diese Kriterien erfüllt das Buch Numeri nicht. Allein die Unterbrechung des Erzählfadens als Beleg für Inkohärenz und damit Hebel für literar- und redaktionskritische Rückschlüsse oder Quellenhypothesen lassen dem *Buch Numeri* keine Chance, so dass es tatsächlich als Restesammlung angesehen wird.²¹

Aber auch eine Orientierung an Texten wie der „Quelle“ P und ihren Bearbeitungen scheitert an dieser Hybridkonstruktion Numeri: Zum Beispiel gilt die Priesterschrift als extrem strukturiert und strukturierend mit

„Namen durch die Genealogie und die Völker- und Stämmetafeln, Zahlen durch ein wohlausgebautes chronologisches System, Ordnung durch verschiedene Struktursysteme der Darstellung, die einander zum Teil einschließen, zum Teil überlagern.“²²

¹⁷ Nach Donner, Josephsgeschichte, S. 85. Steck, Exegese, 14. Aufl., S. 51f. Letztlich begegnet die Rede vom unterbrochenen Erzählfaden, dem zerstörten Zusammenhang ubiquitär in literarkritischen Argumentationen, s. als Beispiele noch Kratz, Komposition, S. 235.

¹⁸ Blum, Studien, S. 223f. Das ist weithin Konsens und betrifft Annahmen für die „Quellen“ oder für die Redaktion(en). So geht Levin, Jahwist, S. 9 in seiner Studie von dieser Auffassung aus: „Es *muß* im vorpriesterlichen Material des Tetrateuchs ein redaktioneller Faden vorhanden sein, der einen beträchtlichen Teil des unterschiedlichen Stoffs erstmals zu der vorliegenden Abfolge des heilsgeschichtlichen Geschehens verknüpft hat.“ Auch Kratz, Komposition, z.B. S. 244 u. 247, geht von einem „Hauptfaden“ von Pg in Ex oder den narrativen Zusammenhang von Ex; Num; Jos, der durch Dtn gestört würde, aus (S. 10).

¹⁹ Ausnahmen gelten letztlich nur für fehlerhafte Überlieferungen wie einen Codex discissus u.ä.

²⁰ Dabei wird z.B. anhand der Toledot-Formel deutlich, dass Theologie eben nicht nur in Inhalten und mehr oder minder steilen Aussagen, sondern auch in Strukturen zu finden ist. Anders ist das pointierte Vorkommen der Formulierung Toledot+Personenname fünfmal vor der Flut (Gen 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10) und fünfmal nach der Flut (11,27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2) nicht zu verstehen, insbesondere weil durch dieses Erzählsystem Toledot-Listen für einige Protagonisten fehlen, so z.B. für Kain oder Set.

²¹ z.B. Scharbert, Numeri, NEB, S. 5. Dentan, Art. Numbers, S. 568: „it is perhaps better not to think of it as a book so much as a more or less arbitrary division in the larger structure of the Pentateuch.“ Deutlich höflicher formuliert das Römer, Sojourn, S. 427 mit Begründungen auf S. 429: “[...] the book of Numbers was created to integrate the latest texts of the Torah.” Ähnlich ders., Buch, S. 223.

²² Lohfink, Priesterschrift, S. 28f.

Dieses System ist forschungskonsensual durchschaubar und womöglich architektonisch komponiert.²³ Ebenfalls Einigkeit herrscht darüber, dass im Buch Numeri (Pg und) Ps in allerdings umstrittener Zuschreibung enthalten sind.²⁴ Aber wenn P(g) seine Erzählung so wunderbar konzipiert oder von ihm edierte Texte so wunderbar ordnet, warum bringt dann Post-P den Text bis zur strukturellen Unkenntlichkeit durcheinander?²⁵ Die Konstruktion der Quelle/Redaktion/Komposition Pg ist mit neueren Textformations- und Texttradierungsmodellen bislang nicht vereinbar, was wiederum mit dem Begriff von Kohärenz zusammenhängt, von dem Krispenz zu Recht konstatiert, dass er nicht intersubjektiv definierbar ist:

„Es liegt in der inneren Logik dieses Grundproblems, dass es bei diachroner Betrachtung für dasselbe genau zwei elementare Lösungen gibt: Die Ergänzungshypothese und die Urkundenhypothese. Die Ergänzungshypothese setzt die Kohärenz der einen Quelle an den Anfang und sieht diese durch die Ergänzungen gestört, was die Inkohärenz bewirkt. Die Urkundenhypothese dagegen stellt die durch unterschiedliche Quellen bedingte Inkohärenz an den Anfang. Die Kohärenz des so entstandenen Textes erklärt sich dann aus der Tätigkeit des Redaktors, der die Kohärenz des Textes, soweit sie denn vorhanden ist, nachträglich erstellt hat. Alle weiteren Entstehungsmodelle sind entweder als Modelle ‚höherer Ordnung‘ (entstanden durch Kombination und/oder wiederholte Anwendung der Grundmodelle) auf die beiden Grundlösungen rückführbar oder sie verdanken ihre Differenzierung unterschiedlichen Bewertungen von Vorgängen wie ‚Redaktion‘, ‚Kompilation‘ usw.“²⁶

So nimmt es nicht wunder, dass das Buch Numeri in der alttestamentlichen Exegese des letzten Jahrhunderts regelrecht vernachlässigt wird, insbesondere im Vergleich zu den anderen Büchern des Pentateuch.²⁷ Seebass führt im Vorwort seines BK-Kommentars aus, das Buch Numeri sei ein „nicht gerade beliebte[s] Buch“, so dass er für die Kommentierung „des als langweilig eingestuften Buches bedauert“ worden sei. Er selbst habe dagegen an der Kommentierung seine Freude gehabt, „ohne zu übersehen,

²³ Lohfink, Priesterschrift, S. 227-242. S. dazu die Überblicke bei Zenger, Einleitung, S. 156-175.

²⁴ Was zu Pg und was zu Ps gehört, ist dann allerdings sogar in den Kriterien unklar. Zwar ist Num 1 eine Liste und Zählung, was als Textsorte gern Pg zugerechnet wird, aber Auftrag und Ausführung sind denn doch nicht so streng aufeinander abgestimmt wie sonst in Pg, deshalb ist Num 1 zumeist Ps zugerechnet, s. mit vielen anderen Pola, Priesterschrift, S. 56.

²⁵ Ein Parallelen insinuiertes Wortspiel zum Strukturalismus und dem Poststrukturalismus drängt sich hier förmlich auf.

²⁶ Krispenz, Frage, S. 218.

²⁷ So nennt z.B. Crüsemann, Tora, in seinem Bibelstellenregister für das Buch Numeri mit Abstand die wenigsten Stellen im Vergleich zu den anderen Büchern der Tora; Rendtorff, Theologie, braucht 4 Seiten zur Wiedergabe des Buches Numeri, erstaunlicherweise genauso wenige wie für Lev, im Vergleich zu 20 Seiten für Gen, 30 für Ex und 14 für Dtn. Weniger gravierend Kratz, Komposition, der, obwohl es um die erzählenden Bücher des AT geht, für Numeri nur wenig mehr Stelleneinträge im Register verzeichnet als für das überwiegend nichterzählende Buch Leviticus. Im Band Gertz, Schmid, Witte, Abschied vom Jahwisten, ist eine Bibliographie zusammengestellt, die für kein Buch der Tora so wenig Literatur nennt wie für Numeri. Auch wenn Stellenregister und Seitenzahlen und damit Quantität der Behandlung nicht zwingend etwas aussagen über die Gründlichkeit der Ausführungen, geben sie vielleicht doch Hinweise.

daß es Partien gibt, die nur als ein Erbe einer großen Vergangenheit sachgemäß gewürdigt werden können.“²⁸ Derlei Klagen ließen sich beliebig erweitern: Martin Noth schreibt von „ermüdender Wiederholung“ der Namen der Stämmeverantwortlichen aus 1,5-15 in 1,20-42.²⁹ In nahezu allen monographischen Arbeiten des 20. Jahrhunderts fallen Begriffe wie „Schematismus“ und „Umständlichkeit“,³⁰ Numeri sei ein „initially unexciting book“.³¹

Diese Abneigung gegenüber dem Buch Numeri hat ihre Ursache häufig in der Abneigung gegen die „Quelle“ P,³² insofern insbesondere diejenigen Passagen des Buches Numeri auf Widerwillen stoßen, die üblicherweise P(s) zugeordnet werden, und insofern eben Erzähltexten ein Primat vor Sachtexten aller Art eingeräumt wird,³³ der Vorliebe für Erzähltexte und dem Unbehagen an der Undurchschaubarkeit des Buches.³⁴ Tatsächlich scheint diese eher emotionale Beziehung zum Text die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihm zu trüben.³⁵

Auch in der feministischen Exegese spielt das Buch Numeri – wie allerdings große Teile des Pentateuch insgesamt – eine ausgesprochen kleine Rolle. Bisherige Arbeiten zum Numeribuch haben sich hier auf Frauenfiguren³⁶ einerseits und Rechtsprechung für bzw. gegen Frauen³⁷ andererseits konzentriert.

²⁸ Seebass, Numeri, BK, S. Vf.

²⁹ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 26.

³⁰ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 26, 30 u.ö.

³¹ Wenham, Numbers, OTG, S. 11

³² S. dazu im Überblick McEvenue, Style, S. 1-9; Pola, Priesterschrift, S. 17-19. Zu positiven Wertungen der priesterschriftliche Theologie, die allerdings das Buch Numeri weder textlich noch thematisch umfasst s. Zenger, Einleitung, S. 175.

³³ Eine Frage ist, ob „P“ je eine eigenständige „Quelle“ war, ob es diese „Quellen“ je gab und ob der Begriff „Quelle“ je angemessen war. Dazu s.u. Anm. 49.

³⁴ Dies bringt Douglas, In the Wilderness, S. 91, auf den Punkt: „Unfamiliar genres of literature are only too apt to be dismissed as clumsy, primitive, or wanting in coherence. It is a paradox that the more highly structured a text is, the more it is likely to be condemned by latecoming outsiders as defective.“

³⁵ Derlei Werturteile sind aber einerseits zeitgebunden und andererseits könnten sie wie einst auf die Bibel und ihr folgend das Christentum als ganze angewendet werden. So hat Karl Gutzkow in „Wally, die Zweiflerin“ aus dem Jahr 1835 eine Hauptfigur über die Verfasser der Bibel sagen lassen: „Sie lassen Gott in sehr unvollkommenen Sprachen reden, zu Zeiten, wo es an stilistischer Vollkommenheit noch überall fehlte.“ (Gutzkow, Wally, 107). Härter noch geht Wilhelm Jensen in seinem Roman „Nirwana“ (1877) mit dem Neuen Testament als Literatur ins Gericht: „Welcher Art waren die Beweise, die man Dir hierfür [sc. für die Wahrheit der christlichen Religion] bot? Ein Sammelwerk von Schriften, das Neue Testament genannt, umschloß sie, von den Ungebildtesten des rohen Volkes verfaßt, den ersten Ausdrucksversuchen eines Kindes ähnlich, verworren, oft sinnlos, obwohl vom göttlichen Geiste eingegeben auf jeder Seite fast an direkten Widersprüchen voll. Die erste Manifestation des Gottes der Christen also war, daß er irrte.“ Jensen, Nirwana, Bd. 2, S. 136. Hinweis aus Leutzsch, Analysen, S.6.

³⁶ Zu den Töchtern Zelofchads: Bechmann, Töchter Zelofhads; Sterring, Will; Ilan, Daughters; s. noch u. die in Kap. 5 genannte Literatur.

Zu Miriam: Burns, Lord; Rapp, Mirjam; sowie der gesamte dritte Teil des Bandes „Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy“ mit Aufsätzen zu Miriam, die aber auch Ex 15,20 behandeln (Trible, Miriam; Janzen, Song; van Dijk-Hemmes, Views; Meyers, Musician; Graetz, Miriam; Bach, Song). Dazu in der

Eine Überwindung der forschungsgeschichtlichen Aporie bedarf m.E. zuvorderst einer Umwertung des Buches. Die Vielfalt des Buches nicht als Restesammlung, sondern als Konzept zu betrachten, kann überhaupt die Achtung vor dem Buch heben und, pointiert gesagt, mit dem Faktum umgehen, dass das Buch Numeri zusammen mit den großartigen eben auch buchstrukturell aufzeigbaren Theologien von Genesis, Exodus, Leviticus und Deuteronomium die Tora bildet. Ob die bisherigen Forschungsprämissen zutreffen, dass Kohärenz und literarkritische „Einheitlichkeit“ zusammenfallen, und dass jedes (biblische) Buch eine einzige dominante Textgattung aufweist, ist zweifelhaft.

1.1.2. Auswirkung: doppelter Verlust

Seit der Verbreitung der historisch-kritischen Analyse und hier genauer der Hypothese vom DtrG enthält das Buch Numeri nach der Mehrzahl der exegetischen Meinungen das jeweilige Ende der „Quellen“ J und P (und womöglich auch noch E), genauer gesagt, gehen diese Quellen im Numeribuch verloren: Die Frage, wo und in welcher Gestalt anhand welcher Texte J im Numeribuch endet, sowie ob überhaupt, ob in Numeri oder woanders P endet, bestimmt seit langem große Teile der Diskussion.³⁸ Dies hat sich auch nach der ‚Verabschiedung‘ der „Quellen“ erstaunlicherweise nicht geändert.

Zugleich löst sich zwischen den Quellen das Buch Numeri auf, insofern der Beginn (Num 1,1-10,11) zur Sinaiperikope nicht nur inhaltlich, sondern auch quellenfraglich gerechnet wird und Texte insbesondere am Ende (Num 28-36) redaktionell als Übergang zum Deuteronomium gesehen werden.³⁹ So werden Aufteilungen der Kommentierung⁴⁰ und der Kommentar-Lieferungen⁴¹ entlang der vermeintlichen

zweiten Serie desselben Bandes: Kramer, Miriam; Leneman, Miriam; Bach, Dreaming; Fischer, Authority. Zu Serach (Num 26,46): Bronner, Exodus. Zu Jochebed gibt es erstaunlicherweise bislang keine feministisch-exegetische Literatur.

³⁷ Zu Num 30: Havea, Elusions. Zu Num 5: Frymer-Kensky, Strange Case; Be'er, Blood Discharge; Bach, Good; Ellens, Numbers.

³⁸ So findet Wellhausen, Composition, S. 208, in der zweiten Hälfte des Numeribuches ein unbestimmbares Element, „das unentschieden zwischen JE und Q schwebt“, und Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 180-186, ab der zweiten Hälfte des Numeribuches gar keine Quellen mehr, ebenso wenig wie Kratz, Komposition, S. 12, um so nur zwei überkommene und ein junges Beispiel anzuführen. „J“ wird inzwischen vorsichtiger als „Nicht-P“ bezeichnet. S. hierzu die Zusammenstellung entsprechend pessimistischer Zitate, Quellenscheidung auch nur ab Exodus überzeugend und überzeugt durchführen zu können, bei Schmid, Erzväter, S. 100-102.

³⁹ Rendtorff, Einführung, S. 159 u.a.

⁴⁰ ATD 7/2: Gerstenberger Num 1,1-10,10; Schmidt Num 10,11-36-13; FOTL: Knierim Num 1,1-10,10; Coats Num 10,11-36-13.

⁴¹ Seebass, Numeri, BK, beginnt seine Kommentierung mit der ersten Lieferung des zweiten Teilbandes ab 10,11.

Quellenabschnittsgrenzen unternommen.⁴² In dieser Rechnung hat man also sowohl die Quellen/Erstformationen und deren Redaktionen als auch das Buch verloren.

1.1.3. Numeri im Pentateuch

Zusammen mit den Büchern der Tora werden in der Forschung am Pentateuch auch die literarischen Traditionen beurteilt, die darin verarbeitet zu sein geglaubt werden: Exodus, Sinai, Landnahme – und Wüstenzeit. Wobei die ersten drei Themenkomplexe als zunächst unabhängig voneinander tradiert gedacht werden, und die Wüstenerzählungen von vornherein als literarische Brücke zwischen Sinai und Landnahme konzipiert.⁴³ Beispielhaft für diese Auffassung sind immer noch die Arbeiten von Martin Noth.

So gilt Numeri seit längerem als derjenige Komplex, der den Pentateuch zu einem Fünfbuch erst machte,⁴⁴ mithin enthält Numeri die jüngsten Texte des Pentateuch, die sogar als „nachendredaktionell“ bezeichnet werden.⁴⁵ Deshalb wird Numeri allzu oft ausschließlich aus der Gesamtperspektive des Pentateuch gelesen. Inzwischen spielt es eine vergleichsweise wichtige Rolle in neueren Pentateuchtheorien⁴⁶ – „tatsächlich muss sich an diesem Buch jede Hypothese für den Pentateuch bewähren“⁴⁷ –, was zur

⁴² Das ist deshalb bemerkenswert, weil in den großen Kommentarreihen die biblischen Bücher sonst nur bei Jesaja und Sacharja zerteilt werden.

⁴³ Bereits an dieser Stelle wird wichtig, dass Auld zu bedenken gibt, dass die Rede von einem Tetrateuch in dieser verbreitetsten Auffassung mehr als unpräzise ist: „If H (Lev 17:27) did intend to complete the Sinai legislation, then this creative combination and extension of Priestly and Deuteronomic legacies produced at most a ‚Triateuch‘, for if Numbers was not yet composed and Deuteronomy had been consigned to supplementary status, then not even a proto-Pentateuch existed.“ (Auld, Rez zu Achenbach, Otto, Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, S. 4).

⁴⁴ Achenbach, Vollendung, S. V u.ö.; Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 6; Seebass, Stand, S. 117: Numeri hat für die Pentateuchforschung eine strategische Bedeutung.

⁴⁵ McEvenue, Problem, S. 458; ders., Style, S. 91 („post-Pentateuchal“); Levin, Jahwist, S. 378, 379, 441 u.ö.; Achenbach, Vollendung, passim. Schmidt, das 4. Buch Mose, ATD, S. 100, umschreibt das Gemeinte mit „jünger als die Pentateuchredaktion“. Dieses in sich widersprüchliche Attribut zeigt vielleicht am prägnantesten die Veränderungen, insbesondere die Spätdatierungen, in den Pentateuchtheorien und zugleich das Bedürfnis, an überkommenen Theorien festhalten zu wollen. So wird dem Ende noch ein Endensende hinzugesetzt. Dabei belegen, und alle Forschenden wissen das, allein Qumran sowie alle Handschriftenfunde bis zum Buchdruck, dass keine Handschrift wie die andere ist: die Textproduktion ist nie zu Ende. Bis heute entstehen mit Neueditionen neue Texte der Hebräischen Bibel (s.u. 3.1.1.). S. dazu grundsätzlich Leutzsch, Paratext. Hinzuzufügen ist, dass Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 198, ähnlich laboriert, aber noch eben in einer logischen Formulierung bleibt, wenn er zwar einerseits von Num 31 als einem „Nachtrag zum Gesamtpentateuch“ spricht, aber andererseits erklärt, Num 31 gehöre „zu den sehr späten Stücken des Pentateuch“.

⁴⁶ S. dazu den Literaturbericht von Römer, *périphérie*.

⁴⁷ Schmidt, Neuere Literatur, S. 390.

Hauptsache der neueren Orientierung an der Endformation, der kanonischen Auslegung und der Redaktionskritik zu verdanken ist.⁴⁸

Aber zugleich werden Pentateuchtheorien immer noch in der Regel von ihren gedachten Ursprüngen her konzipiert, weshalb stets Genesis oder Deuteronomium als Anfangspunkt diskutiert werden und damit Literaturwerke, die sich beide auf je ihre Weise denkbar stark von Numeri unterscheiden: sowohl die familien- und genealogiezentrierte Großerzählung Genesis als auch die Moserede Deuteronomium – Gesetzes- und Geschichtserinnerung enthaltend – sind als solche in sich mehr oder minder narrativ homogen und gehören damit einer so ganz anderen Textgattung an als dieses textliche Mosaik „Numeri“ (s. dazu u. 2.2.3.).

So stehen die Parameter der klassischen exegetischen Arbeit an Numeri fest, wenn erstens nach Spuren gesucht wird, die mit den (älteren?) konzeptionell homogenen Büchern zusammenhängen, und zweitens die Auffassung vorherrscht, „ursprünglich“ an der Literatur des AT seien nur kurze archaische Textstücke und drittens wegen seines gesamthaft jungen Alters gar nicht erst ein eigenes Buchkonzept von Numeri angenommen wird. Es scheint nach der modernen Sicht auf Numeri womöglich nur eine postmoderne Exegese zu helfen.⁴⁹

Vielleicht ist in Zeiten, die schon lange die Eigenständigkeit von Pg als Quelle bestreiten⁵⁰ und laut über den „Abschied vom Jahwisten“⁵¹ nachdenken, die Gelegenheit gegeben, Numeri als Buchkonzept in den Blick zu nehmen. Vormalig zerrieben zwischen dem ‚Ende von J‘ und dem ‚Ende von P‘ oder inzwischen aufgerieben in den verschiedenen Zuschreibungen zu Pg, Ps und Nicht-P ist es m.E. längst darum zu tun, die Vernachlässigung des Numeribuches zu beenden. Soll Numeri wirklich das einzige

⁴⁸ S. dazu die Zusammenfassung bei Zenger, Pentateuch.

⁴⁹ Der Begriff der Postmoderne ist erläuterungsbedürftig, weil er wohl seit Beginn seiner Existenz in keinem guten Ruf steht. Hier ist es zunächst wichtig zu betonen, „dass die ‚Postmoderne‘ sowenig eine bloße Mode, wie ihr einziges Kennzeichen die Beliebigkeit ist“ (Hofmann, Erzählen, S. 59). Ich benutze den Begriff einerseits für alles, was die Kriterien der Einheit von Autor und Werk, das geschlossenen Weltbild von „Volk“ und „Gesellschaft“ überwindet, und andererseits für eine zeitlich der Moderne folgende Literatur. Letzteres ist wichtig, wenn die Kriterien der „Postmoderne“ zu weit gefasst werden, s. dazu neben einer ganzen Reihe schlechter Beispiele die Warnung Ecos, Nachschrift, S. 77: „bald wird die Kategorie des Postmodernismus bei Homer angelangt sein“. Eine Gleichsetzung mit der Struktur des Numeribuches habe ich selbst noch knapp vermieden (s.o. Anm. 23).

⁵⁰ S. dazu im Überblick Otto, Forschungen zur Priesterschrift und etwas älter Blum, Komposition, S. 425f. Als neuerer Vertreter der Auffassung, dass P unselbständig ist, gilt Blum, Studien, bes., S. 221-228 Levin Jahwist, passim (für ihn ist aber auch J ein Redaktor). Kratz, Komposition, S. 241. Dagegen hält Koch, Redaktor, gewichtige Gegenargumente. Die Debatte ist momentan und mit dem vorliegenden methodischen Instrumentarium nicht entscheidbar – zumal die Basis dessen, auf was „P“ als selbständige Schrift oder unselbständige Ergänzung sich beziehen soll oder von wem auch immer dann bezogen wird, verloren geht. „Nicht-P“ als Sigle für ein literarisches Werk ist keine Größe, mit der man in Hypothesen arbeiten kann.

⁵¹ Gertz, Schmid, Witte, Abschied vom Jahwisten; Dozeman, Schmid, Farewell.

Buch der Tora sein, das nur ko-textuell verstehbar ist?⁵² Soll Numeri das letzte biblische Buch sein, dessen Struktur nur unter Zuhilfenahme des berühmten Windstoßes in der Schreiberwerkstatt erklärbar ist – was im übrigen bei Schriftrollen relativ schwierig sein müsste?

So steht diese Studie auch im Paradigmenwechsel von der Leitwissenschaft Geschichte (über Soziologie) zu Kulturwissenschaft. Damit verbunden ist der Identitätswechsel der protestantischen alttestamentlichen Wissenschaft als Geschichtswissenschaft, die an (literarischen) Quellen arbeitet, zur alttestamentlichen Wissenschaft als Literaturwissenschaft, die auf dem Boden historischer Diskurse arbeitet. Und: eine Sache verstehen, heißt nicht immer und nicht notwendig, ihre historische Entwicklung verstehen. Das gilt genauso andersherum: haben wir wirklich ein Phänomen mit allen seinen Funktionen verstanden, wenn wir seine Geschichte kennen?

Zuletzt steht die vorliegende Studie in dem Vakuum der ehemals „Quellen“, inzwischen „Kompositionen“ genannten hypothetischen Literaturwerke, aus denen dann vermeintlich der Pentateuch gearbeitet wurde: nach Noth und vielen ihm Folgenden bezeichnet Pg das priesterschriftliche Erzählwerk und ist zeitlich prioritär zu Ps angesehen, den Kult- und Gesetzestexte enthaltenden Supplementen zu Pg. Diese Unterscheidung folgt eigentümlich der Vorliebe für Erzähltexte und ihrer zeitlichen und theologischen Vorordnung der zumindest unterschwellig als epigonal angesehenen Sachtexte. Inzwischen aber, und insofern ist hier zurecht von einem Vakuum die Rede, wurde die Schieflage bemerkt, dass Pg und Ps als letztliche Textsorten ähnlich unüberzeugende Literaturentstehungsmodelle darstellen wie einst Dtr-N, Dtr-H etc. Eine neue literaturgeschichtliche Konzeption lässt aber auf sich warten. So werde ich im folgenden die Siglen Pg, Ps und Pss weiter benutzen, und zwar nicht als Textsortenbezeichnung, sondern als zeitliche Stufen des jahrhundertelangen Projekts „P“, das m.E. zu Beginn (als „Pg“) eine Einzelschrift war, dann aber (als „Ps“ und dann nicht mehr wirklich zuzuordnenden weiteren Überarbeitungsgängen) eine Redaktionslinie innerhalb eines Gesamtkorpus Tora* bildete.

1.2. Das dominante Struktursystem

Eines der Hauptprobleme in der Exegese des Buches Numeri bildet das Verständnis des Buchaufbaus. Versuche, das Buch zu strukturieren, enden allzu oft in Aporien: Der

⁵² Ko-Text bezeichnet hier die jeweils benachbarten Texte. Kontext ist thematisch und vom Zusammenhang her ein vergleichbarer Text.

Aufbau von Numeri sei „undurchsichtig“,⁵³ „eine unsystematische Zusammenstellung von zahllosen Überlieferungsstücken“,⁵⁴ es sei „eine vernünftige Ordnung [...] nicht zu erkennen“,⁵⁵ die Frage nach seiner Gliederung „schwierig zu beantworten“ bzw. liege wohl eine „beabsichtigte Unordnung“⁵⁶ vor, es sei „often without apparent logic among its episodes [...], wearisome to the ordinary reader“.⁵⁷ Numeri habe weder Redaktion noch Edition erfahren, sondern sei eher eine Zusammenstellung verschiedener Texte.⁵⁸ Das Buch sei „the least coherent of all the Torah books“⁵⁹ bzw. „the most loosely organized of all the Torah books“,⁶⁰ es habe kein einheitliches Thema,⁶¹ „many commentators have given up in despair“.⁶² Dabei betreffen die Unklarheiten sowohl Makro- als auch Mikrostrukturen.

Milgrom, obwohl er eigene Aufbauvorschläge zur Diskussion stellt, konstatiert, dass man eigentlich nicht von einer Redaktion des Numeribuches sprechen könne, weil das eine einheitliche Ausrichtung der jeweiligen Gruppe oder Schule zur Voraussetzung hätte. Da das im Buch Numeri nicht zu finden sei, sollte man doch eher von Komposition als von Redaktion sprechen.⁶³ Tatsächlich ist m.E. bereits hier unabhängig von der Begrifflichkeit von einem Plural an Redaktionen/Kompositionen auszugehen.

In den Einleitungen von Monographien und Kommentaren zum Buch Numeri kann man deutlich das Ringen um mögliche dominante Strukturierungen des Buches sehen: es konkurrieren mögliche temporale, lokale, zyklische Gliederungen, die Orientierung an Quellen(grenzen) und ihren Redaktionen sowie thematische Ordnungssysteme. Sie werden im folgenden vorgestellt:

1.2.1. Temporale dominierende Gliederung

An temporalen Gliederungen des Buches werden zumeist zwei Stellen hervorgehoben, das ist der Buchanfang (Num 1,1) und der Beginn des Aufbruchs, der mit dem Ende der

⁵³ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 5. So noch Lang, Art. Numeri, S. 945.

⁵⁴ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 8.

⁵⁵ Donner, Geschichte, Bd. 1, S. 119. Ähnlich Römer, Sojourn, S. 427: „Numbers apparently has no obvious arrangement.“

⁵⁶ Wellhausen, Composition, S. 173. Ähnlich Rendtorff, Einführung, S. 156.

⁵⁷ Dentan, Art. Numbers, S. 567.

⁵⁸ Milgrom, Art. Numbers, S. 1148 = ders., Numbers, JPS, S. xxxi.

⁵⁹ Levine, Numbers, Book of, S. 634. Ähnlich Römer, Buch, S. 221: „Das einzige Buch [des Pentateuch, U.S.], dessen Struktur und Kohärenz nicht sogleich klar werden ist [...] Numeri“.

⁶⁰ Levine, Numbers 1-20, AB, S. 72.

⁶¹ Gray, Numbers, ICC, S. xxiv.

⁶² Wenham, Numbers, OTG, S. 28. S. auch die angeführten Zitate bei Knierim, The Book of Numbers, S. 155.

⁶³ Milgrom, Art. Numbers, ABD, S. 1148.

Sinaiperikope gleichgesetzt und auf 10,11f gelegt wird. Dass dieser Einschnitt so große Beachtung in der Forschung findet, liegt auch daran, dass er mit einem Ortswechsel, genauer gesagt, dem Aufbruch und damit dem Beginn der Itinerare, zusammenfällt, sowie einem beobachteten veränderten Sprachstil, der mit dem Wechsel von der Quelle P zu Nicht-P erklärt wird.

Dazu kommen noch weitere Zeitangaben im Buch Numeri, die als temporale Strukturierung angesehen werden. Diese Angaben sind in der exegetischen Literatur allerdings lückenhaft, so fehlt bei fast allen ForscherInnen, die dies auflisten, Num 9,5 und sehr oft auch 9,1. Dazu firmieren Angaben von Zeitdauer (40 Jahre), relative Zeitpunkte (7,1: „An dem Tag, als Mose mit der Aufrichtung der Wohnung fertig geworden war [...]“ oder 25,19/26,1 „Nach der Plage/ sagte JHWH zu Mose“) und Datumsangaben wie 10,11 nebeneinander, was m.E. zu sehr gleichsetzt, was doch unterschiedliche Signale sind. Wenham beispielsweise hat als einer der genauesten Beobachter die „explicit dates“ aufgelistet und findet sie in 1,1; 7,1.12; 9,1.5.11.15; 10,11.⁶⁴ Nach 10,11 fänden sich nur noch ungenaue Zeitangaben, wie drei Tage Reise (10,33); vierzig Tage (13,25); vierzig Jahre (14,33-34), im ersten Monat (20,1).⁶⁵ Deshalb sei die zeitliche Struktur nicht die dominante Struktur des Buches. Tatsächlich gibt es keinen Entwurf, der behauptet, das Buch Numeri sei durch Zeitangaben strukturiert. Dennoch wird von nahezu allen Entwürfen der erste große Einschnitt in Num 10,11 gesehen (s.u.).

1.2.2. Lokale dominierende Gliederung

Die lokale Gliederung des Buches sieht die häufige Orientierung der Erzählung an Aufbruch (נסע) und Lagern (חנה) im Vordergrund.⁶⁶ Insgesamt erkennt die Mehrzahl der KommentatorInnen die geographische Struktur im Buch Numeri als dominant an.⁶⁷ Dabei überschneidet sich die Sicht auf das Buch Numeri mit der Sicht auf die Priesterschrift und die Gegeneinander-Wertung von Pg, Ps und Nicht-P. Im Gegensatz zum Buch Numeri wird die priesterliche Grundschrift als ausgesprochen strukturiert

⁶⁴ 9,11 ist allerdings eine Angabe innerhalb einer Gottesrede darüber, wann im Jahr das Pessachfest gefeiert werden soll. Derlei Angaben finden sich auch in Num 28f, um nur ein Beispiel zu nennen. Für den Zeithorizont der erzählten Welt sind beide Angaben nicht aussagekräftig.

⁶⁵ Wenham, Numbers, OTG, S. 15f.

⁶⁶ Knierim, The Book of Numbers, S. 156.

⁶⁷ S. schon dazu Gray, Numbers, ICC, S. xxvi-xxix. Milgrom, Art. Numbers, Book of, S. 1146. Hier folgt er Dentan, Art. Numbers, S. 567, der einteilt: 1,1-10,10 Sinai, 10,11-20,13 Wüste Palästinas, 20,14-26,13 Ereignisse in Edom und Moab, östlich des Toten Meeres. S. z.B. auch Ashley, Numbers, NICOT, S. 2, die drei Abschnitte seien durch Schauplätze und dazwischen geschaltete Reisesequenzen gegliedert.

angesehen, die in Genesis durch die Toledotformel (also eine im groben⁶⁸ zeitliche Kategorie) und in Ex; Num durch Itinerarnotizen (also eine lokale Kategorie) geprägt ist.⁶⁹ Letztere sind massiver literarkritischer Diskussion ausgesetzt – wie fast jedes rekurrente Textmaterial im Pentateuch. So identifiziert z.B. Pola nur Num 10,11f (zusammen mit Ex 19,1) als „vollständige, Pg möglicherweise zuzuweisende itinerarische Angabe im Numeribuch“, was selbstredend keinen itinerarischen Rahmen für das Buch Numeri gebe.⁷⁰

Wie auch schon bei den Zeitangaben differieren die Angaben und Auffassungen darüber, was eigentlich eine strukturierende Ortsangabe sei. Nahezu durchgehend werden zu wenige Stellen angegeben, was sich m.E. der Suche nach 2-3 dominanten größeren Abschnitten im Buch verdankt. Ein Beispiel sei Budd, der mit 1,1; 10,12; 22,1; 36,13 genau die Gelenkstellen der üblichen Einteilungen nennt.⁷¹ Ähnlich sieht Snaith drei Buchabschnitte: 1,1-10,10 Sinai; 10,11-20,13 Wüste; 20,14-36,13 von Kadesch in die Ebenen von Moab.⁷² Das ist allerdings nur möglich mit so einigen Ungenauigkeiten, denn Kadesch ist schon in Num 13,26 als (allerdings literarkritisch uneindeutiger) Handlungsort erwähnt. Gray hatte in seinem ICC-Kommentar eine Kombination von Quellen- und Lokalstruktur vorgeschlagen, indem er auf die Sinaiperikope (Ex 19,1-Num 10,10) die Wanderung vom Sinai an den Jordan folgen lässt.⁷³

Wenham⁷⁴ hat die lokale Strukturierung besonders hervorgehoben und für das entscheidende Gliederungssystem erklärt: zunächst dominieren die drei Schauplätze Sinai (1,1; 10,12.33), Kadesch (13,3; 20,1) und die Ebenen Moab (22,1; 36,13), dazwischen gibt es je drei Brückenpassagen der Reise vom Sinai nach Kadesch (Num 10,11-12,16) und von Kadesch nach Moab (20,1-22,1). Dazu ist noch der Weg von Ägypten zum Sinai (Ex 13-19) zu zählen. Also:

⁶⁸ An drei Stellen ist, was der Überschrift „Toledot“ folgt, keine zeitliche, sondern eine geographische Übersicht, und zwar in Gen 10, der sogenannten Völkertafel, die letztlich eine sozusagen ausbuchstabierte Landkarte des persischen Machtbereichs darstellt, in Gen 26,12-18 (der „Nachkommensliste“ Isaels) und Gen 36 (der „Nachkommensliste“ Esaus/Edoms). S. dazu Knauf, Ismael, S. 61-65.

⁶⁹ Weimar, Struktur, S. 90; s. auch Janowski, Tempel, S. 224-232; Kratz, Komposition, S. 231f; Zenger, Einleitung, S. 156-159 u.a.

⁷⁰ Pola, Priesterschrift, S. 110-114, hier 114, Original kursiv. Mit Ex 19,1 und Num 10,11f sei ein itinerarischer Rahmen um die Sinaiperikope gelegt. Unvollständige Aufbruchsnoteizen von Pg sind ihm noch 20,1aα und 20,22b. Daraus schließt er sogar, dass im Buch Numeri Pg nicht als Quelle in Erscheinung tritt.

⁷¹ Allerdings seien ihm dies nur eine Hilfe für den Aufbau, der letztlich in 1,1-9,14 („Constituting the community at Sinai“) 9,15-25,18 („The journey – its setbacks and success“); 26,1-35,34 („Final preparations for settlement“) zu finden sei, Budd, Numbers, WBC, S. xvii.

⁷² Snaith, Numbers, NCB, S. 4f.

⁷³ Gray, Numbers, ICC, xxiii f.

⁷⁴ Wenham, Numbers, OTG, S. 17f.

<i>Ex 13-19</i>	<i>Reise von Ägypten zum Sinai</i>
Ex 19-Num 10	Gesetzgebung am Sinai
<i>Num 10-13</i>	<i>Reise von Sinai nach Kadesch</i>
Num 13-20	Gesetzgebung in Kadesch
<i>Num 20-22</i>	<i>Reise von Kadesch nach Moab</i>
Num 22-36	Gesetzgebung in den Ebenen von Moab

Dabei wiederholen sich die Zyklen nicht einfach. “Rather they echo and allude to the earlier material, inviting the reader to compare and contrast Israel’s behaviour on the different occasions.”⁷⁵ Dreifache Wiederholung sei häufiges Muster in hebräischer Literatur. Ähnlich seien auch Genesis und Deuteronomium in je drei Teile geteilt.⁷⁶

Unabhängig davon, dass nicht nur das AT, sondern eine ganze Reihe von Erzählgemeinschaften eine charakteristische dreifache Wiederholung auszeichnet, kann Wenham dieses Muster nur durch Sprengung des Buchzusammenhangs von Numeri herstellen – und muss dabei den eigentlichen Exodus (Ex 1-12) auslassen. Ob zugleich Num 13-20 von Gesetzgebung geprägt ist, wo der Abschnitt doch die Erzählungen von den Kundschaftern (Num 13-14), der Rotte Korach (16-17) und dem Tod Miriams und den Haderwassern (Num 20) enthält, bleibt dahingestellt. Dasselbe gilt für alle Abschnitte: es fallen entweder Erzählungen oder Kultregelungs- und Gesetzestexte unter den Tisch.

Nach Wenhams Systematisierung begegnen auf den Reisen jeweils dieselben Motive, es verbinden sich also dieselben Inhalte mit denselben Lokalisierungen:

Siegeslied	Ex 15,1-18	Num 10,35-36	Num 21,14-15
Miriam	Ex 15,20f	Num 12,1-15	Num 20,1
das Volk murt und Mose greift ein	Ex 15,23-25	Num 11,1-2	Num 21,5-7
Nahrungs- und Wasserwunder	Ex 16,1-17,7	Num 11,4-35	Num 20,2-13

Auch dieses System ist etwas gezwungen. So sind die Ladesprüche in Num 10,35f trotz ihres militärischen Charakters ebenso wenig ein Siegeslied wie der rätselhafte⁷⁷ Text in

⁷⁵ Wenham, Numbers, OTG, S. 18.

⁷⁶ Nach der Einleitung (Gen 1-11 vgl. Ex 1-13) Abraham (11,27-25,11), Jakob (25,19-35,29), Joseph (37,2-50,26), jeweils mit vorangestellter Genealogie (Gen 11,10-26; 25,12-18; 36,1-37,1). Das Dtn falle in die drei Teile 1-4; 5-28; 29-30. Ob dieses Modell für Genesis (es fehlt Isaak) oder für Deuteronomium zutrifft (es fehlt Dtn 31-34), steht hier nicht zur Debatte, erscheint mir aber zweifelhaft.

⁷⁷ S. hier die Zusammenschau aller textkritischen und damit dann exegetischen Probleme bei Seebass, Numeri, BK, z.St., S. 330f.

Num 21,14f. Die Miriamtexte sind sehr ungleich in Quantität und Qualität, haben keinen Konnex untereinander und beziehen sich nicht aufeinander, obwohl sie von derselben Figur handeln. Was ist eine „Murrgeschichte“? In Num 11 klagt und weint das Volk, das charakteristische מִרְרָה – „murren“⁷⁸ kommt aber nicht vor – in Num 20 auch nicht, dafür aber in Num 14 und 16-17.⁷⁹

An den Gesetzgebungsorten kommen nach Wenham ebenfalls ähnliche Motive vor:

Gesetze über Opfer	Lev 1-7	Num 15	Num 28-29
Priesterprivilegien	Lev 6-7	Num 17-18	Num 31,28-30; 35,1-8
Unreinheit	Lev 11-16	Num 19	Num 31; 35,9-34

Die *Opfer* sind ausgesprochen unterschiedlich. Num 15 betrifft nur in dem ersten Teil (Num 15,1-21) Opfer, und nur für den Fall des Landbesitzes. Es sind Regelungen für die Begleitgaben zu den verschiedenen Opfertieren sowie die Erstlingsgabe vom Teig. Num 28-29 ist ein Festkalender, in dem die jeweils darzubringenden Opfer festgehalten sind. Beide Texte sind von Struktur und Inhalt sehr verschieden. Eher wäre (bekanntlich) Lev 23 mit Num 28-29 vergleichbar.

Die *Priesterprivilegien* gehören unterschiedlichen Textgattungen an: Num 17 ist ein Erzähltext über ein (einmaliges) Ordal; Num 18 regelt Privilegien und Pflichten der Priesterfamilien. Num 31,28-30 gehört in den Zusammenhang der Erzählung Num 31; und Num 35,1-8 behandelt Leviten und nicht Priester – im Buch Numeri eine wichtige Unterscheidung.

Unreinheit wird von einigen ExegetInnen als Hauptthema von Num 1-10 verstanden, was aber nach Wenhams Muster hier nicht vorkommt. Auch wenn das m.E. nicht zutrifft, handeln doch Num 5; 6,1-21 und 9,1-14 von Unreinheit und den kultischen Anweisungen für diesen Fall. Und Num 35,9-34 handelt nicht von Unreinheit, sondern von den Asylmöglichkeiten für Totschläger. Erst 35,33f spricht von der Unreinheit, die durch vergossenes Blut über das Land kommt.

Eine Variation der Hypothese von der geographischen Strukturierungen des Numeribuches stellen Knierim/Coats auf, die Numeri in zwei Teile einteilen, und zwar 1,1-10,10 und 10,11-36,13: Gründe sind ihnen die Begrifflichkeiten für topographisch-geographische Erzählungen und der Verben der Wanderung einerseits und der fundamentalen Unterschied zwischen Vorbereitung (1,1-10,10) und Wanderung (10,11-

⁷⁸ Dies ist besser zu übersetzen mit „rebellieren“, weil „murren“ durchaus eine antijüdische Note enthält: wer murt, hat nicht den Mut, Kritik offen zu äußern.

⁷⁹ Belege: Num 14,2.27(bis).29.36; 16,11; 17,6.20.

36,13) andererseits.⁸⁰ Alle anderen Strukturen seien demgegenüber subdominant. Als Saga über einen Völkerwanderungs(Feld)Zug sei Numeri eine eigene konzeptuelle Einheit, sie bezeichnen das Proprium des Buches als „saga of a migratory campaign“.⁸¹ Das zentrale Thema von 10-36 bzw. des Gesamtbuches sehen Knierim/Coats in der theologisch interpretierten Geschichte, bei der JHWH offenbarend anwesend ist und das Militärische und das Kultische ineins gehen.⁸² Sowohl der Aufbruch in Num 1-10 als auch die Wanderung in Num 11-36 können zentrale Themen nur sein, wenn das Gros der Texte nicht berücksichtigt wird: in Num 1-10 handeln nur Num 2; 3,14-39; 4; 9,15-23; 10,2.11-36 vom Aufbruch und der kommenden Reise. Also: schlägt Quantität hier Qualität oder ist es andersrum? Welche Kriterien für eine Entscheidung gibt es?

Unabhängig von den hier aufgezeigten Fehlern in vermeintlichen Entsprechungen zwischen den Paralleltexten stimmt auch die These von der dominanten lokalen Struktur des Buches als Ganze nicht. Eine ganze Reihe von Orten, die auf der Wanderung passiert werden, wird nicht genannt. An einigen Stellen kumuliert das Reisen und damit die Reisestationen; von dem Lagerverzeichnis in Num 33 abgesehen ist das vor allem Num 21,10-20. Diese können selbstredend kein Gliederungssignal des Buch-Textes sein. Auch sind viele Texte nicht lokalisiert, ordnen sich also nicht in eine räumliche Struktur (s.u.). Lee kritisiert zudem, dass die Gegenden „Wüste Sinai“ und „Steppen von Moab“ einerseits und der Ort „Kadesch“ andererseits nicht kongruent seien.⁸³

⁸⁰ Knierim, Coats, Numbers, S. 9-17. S. schon Knierim, Composition, S. 396-399: Exodus-Deuteronomium sei als ganzer Komplex dominant als Wanderprozess vorgestellt. Der Kommentar von Knierim und Coats hat eine traurige Entstehungsgeschichte, insofern es Coats wegen der rapiden Verschlechterung seines Gesundheitszustands nicht mehr möglich war, den Band und den von ihm verantworteten Teil 10,11-36,13 fertigzustellen. So verfasste Knierim die Einleitung zum Teil 10,11-36,13 allein, gestützt auf die Monographie von Lee, Punishment. Die textuelle Makrostruktur wurde wiederum von David Palmer aufgrund von Coats' Notizen und seinen eigenen Arbeiten an das Ende des Buches gestellt. Das hat zur Folge, dass sich zwei Vorschläge für die Makrostruktur von Numeri 10,11-36,13 in diesem Band finden: Während Knierim/Lee die Haupteinteilungen bei 10,11-14,45 und 15,1-36,13 (S. 135-147) setzen, sehen Palmer/Coats den tiefsten Einschnitt bei 25,18 (S. 332-336). Beide stehen in einer ausgesprochen produktiven Spannung zueinander, stellen sie doch die beiden dominanten Forschungsmeinungen zum Aufbau von Num 10-36 dar.

⁸¹ Knierim, The Book of Numbers, S. 160. Spätestens am Begriff des Konzepts wird klar, wie eng Knierim, Coats mit Lee zusammengearbeitet haben, der zu denselben Ergebnissen wie sie mithilfe einer „conceptual analysis“ kommt, die Texte als eben konzeptuelle Phänomene in Überschreitung ihrer bloßen Struktur- und Kompositionsanalyse auslegt (ebd., S. 55-72).

⁸² Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 20 u. 141.

⁸³ Lee, Punishment, S. 41.

1.2.3. Zyklische dominierende Gliederung

Der bekannteste Entwurf für einen zyklischen Aufbau des Buches Numeri stammt von der Anthropologin Mary Douglas.⁸⁴ Sie sieht in Numeri eine Ringkomposition analog Hesiods Theogonie, wie sie von Hamilton erarbeitet worden sei,⁸⁵ und auch vergleichbar mit Homers Erzählweise sowie Pindars Oden. Die gemeinsame Kompositionsform erklärt sie folgendermaßen:

„In this literary form the prologue announces the whole theme in brief, then follow discrete sections developing the theme, until a clear climax is reached at a midway point. The climax responds directly to the prologue and repeats some of the key words and deals with the problems raised there. [...] The composition closes by delivering a response to the opening theme, resolving any remaining problems about what it may mean.“⁸⁶

Dabei alternieren zwei literarische (Handlungs)Stränge, im Falle des Buches Numeri Gesetzes- und Erzähltexte.⁸⁷ Der erzählerische Rahmen von Numeri wird durch sechs Gesetzesblöcke unterbrochen. Mit „Gesetz“ meint sie zeitlose Prinzipien, nicht Gebote, die an spezifische Individuen der Wüste adressiert sind, und zwar sind die jeweiligen Texte paarweise geordnet. Sie werden einander zur Linse, die Erzählungen verschiedener Zeiten in denselben Blick nimmt:⁸⁸ Den ersten narrativen Ring bildet „God’s order“ mit Num 1-4 und 36; der zweite (Prinzipiens-)Ring enthält mit Num 5-6 und 33,50-35,34 Texte zum Thema „Keeping Faith“; der dritte Ring wird wieder durch Erzählungen zum Thema „Offerings“ mit Num 7-9 und 31,1-33,49 gebildet. Der nächste Prinzipiensteil ist „Holy Times“ mit Num 10,1-10 und 28,2-30,17.⁸⁹ Erzählungen von „Revolts“ bilden 10,11-14,45 und 20,1-27,23. Prinzipien von „Offerings and Purifications“ in Num 15 und 18-19 bilden den zweitletzten Ring. Damit stellen Num 16-17 den Wendepunkt des Numeribuches dar, es ist mit zwei Titeln überschrieben („Triple Rebellion“ und „Aaron’s Rod“). Die Zusammenschau von Num 1-4 und 36 ist aber auch trennbar, so dass es zwölf Ringabschnitte + einen optionalen ergibt. Dies entspreche dem lunaren Kalender, in dem sich auch zwölf Monate + einen

⁸⁴ Douglas, *In the Wilderness*. Haran, *Book-Size and the Thematic Cycles*, vertritt ähnlich die Auffassung, es handle sich um einen thematischen Zyklus während der mehr oder minder fortlaufenden Reise vom Sinai an den Jordan. Da er aber seine Zuordnungen nicht besonders ausführt und sie eher als Denkanstoß in die Diskussion einbringt, gehe ich im folgenden darauf nicht näher ein.

⁸⁵ Hamilton, *Architecture*.

⁸⁶ Douglas, *Balaam’s Place*, S. 417. Weitere Vergleichbarkeiten sieht sie in den Vedenharmonien, chinesischen Romanen und Mythen der Luba in Zaire (Douglas, *In the Wilderness*, S. 88-95).

⁸⁷ Douglas, *In the Wilderness*, S. 102-104. Andere Literatur- bzw. Kulturkreise über viele Zeiten und Regionen enthalten auch ebendiese Alterationen, allerdings zwischen anderen Formen, vor allem Prosa und Poesie (Douglas, *Balaam’s Place*, S. 416-418). S. ähnlich Zenger, *Einleitung*, S. 72f.

⁸⁸ Douglas, *In the Wilderness*, S. 39.

⁸⁹ Dies ist in der Übersicht von Douglas, *In the Wilderness*, S. 118, zusammengeführt.

Schaltmonat finden. Dieses ist in Num 28-29 abgebildet, wo auch der 15.7. des Lunarkalenders den Höhepunkt aller Feste darstellt.⁹⁰

So konstruiert Douglas nicht eine Hierarchie der verschiedenen Texte, wohl aber eine Entwicklung, die eine antik-konventionelle Abfolge eines Handlungsfadens hat, der Zyklus sei gebildet durch die Komplemente im Kreis, so entsprechen sich z.B. die Gesetze zur Austreibung der Aussätzigen (Num 5,1-4) und die Gesetze zur Austreibung von Götzendienern (Num 33,50-56); beide seien durch Gottes Wohnenkönnen inmitten Israels erfordert (Num 5,3; 35,34).⁹¹ Dabei sei der Zusammenhang gleichwohl lose, er werde gewährleistet durch Leitworte und Wiederholungen. Viele dieser Texte haben nach Douglas eine deutlich allegorische Funktion: Die verdächtige Ehefrau in Num 5 sei ein Bild für Israel selbst,⁹² Miriam sei das abtrünnige Israel,⁹³ Bileam wiederum sei auf die Gestalt Nehemias hin konzipiert.⁹⁴

Douglas' Entwurf konnte sich nicht durchsetzen, auch weil er insbesondere im deutschen Sprachraum nicht wirklich rezipiert wurde.⁹⁵ Zum anderen ist ihre Arbeit nicht unbedingt überzeugend: Ganz sicher ist Douglas, Zenger und mit ihnen fast allen Pentateuchforschern darin zuzustimmen, dass „die Endgestalt des Pentateuch als dialektische Struktur von Geschichte und Gesetz“⁹⁶ verstanden werden kann und womöglich muss. Aber diese Dialektik mündet m.E. ebenso sicher nicht in einer Abfolge dieser beiden zu Denkkategorien geronnenen Textsorten, obwohl sich dieser Auffassung inzwischen viele ForscherInnen angeschlossen haben.⁹⁷ Die Position von Douglas u.a. lässt sich nämlich nur dann halten, wenn man die einzelnen Texte bis zur Einsetzung der jeweils anderen Textform für zusammenhängend erklärt, was zur Folge hat, dass dann Num 7,1-10,10 oder 28,1-30,17 zu je einem Text werden, ebenso wie

⁹⁰ Douglas, *In the Wilderness*, S. 113-118.

⁹¹ Douglas, *In the Wilderness*, S. 148.

⁹² Douglas, *In the Wilderness*, S. 160-171.

⁹³ Douglas, *In the Wilderness*, S. 196-215.

⁹⁴ Douglas, *In the Wilderness*, S. 216-234. Derlei Identifikationen von einzelnen (literarischen) Figuren und gesellschaftlichen Gruppen folgt letztlich ihrem anthropologischen Ansatz, dass sich der einzelne menschliche Körper und die Gesellschaft als sozialer Körper entsprechen (z.B. Douglas, *Reinheit und Gefährdung*, S. 152). Für sie geht die Kausalität im übrigen vom Großen zum Kleinen: „Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird“ (Douglas, *Ritual*, S. 99). Genau diese Erkenntnisse angewandt auf das kulturelle und das physische *Geschlecht* hatte in den achtziger und neunziger Jahren Judith Butler sehr viel Skepsis eingebracht.

⁹⁵ Relativ ausführlich mit je einer halben Seite Auseinandersetzung noch der Forschungsbericht von Fistill, *Israel*, S. 27f, u. Schmidt, *Literatur*, S. 254. Allerdings ist seine Kritik sehr scharf: „Die Strukturanalyse von D. ist m.E. falsch. [...] Diese Art von Exegese lässt sich m.E. mit dem Anspruch von D. vereinbaren, einen wissenschaftlichen Beitrag zu leisten.“ Eine detaillierte Auseinandersetzung mit Douglas' Entwurf liefert Camp, *Of Lineages*, S. 216-226.

⁹⁶ Zenger, *Pentateuch*, S. 9.

⁹⁷ Werbeck, *Art. Numeri*, Sp. 1542; Milgrom, *Numbers*, JPS, S. xv-xvi; Havea, *Elusions*, S. 44f; Staubli, *Numeri*, NSK, S. 204.

Num 5,1-6,27 oder Num 11,1-14,45. Dass also alle Texte in zwei Kategorien eingeteilt werden müssen, damit das System stimmt, ist mir nicht lieb: sind 15,32-36, die Erzählung vom Holzsammler, die in einer rechtlichen Regelung endet, dasselbe wie Num 18, die Ordnung der Priester- und Levitenrechte?⁹⁸ So setzt die Abfolge Kult/Gesetz und Erzählung zu Unterschiedliches gleich, auch geht mir die Übertragung der Abfolge Prosa/Poesie auf die biblische Abfolge Kult/Erzählung zu direkt und unbegründet vonstatten. Dieses System des Alternierens mutet an wie die Abwechslung von Tag und Nacht: nach einem egal wie langen Tag wird immer irgendwann die Nacht kommen, Dämmerung einerseits, Gewitter und Sonnenfinsternis andererseits werden zu großzügig beiseite gelassen.

Auf der Basis historischer Kritik identifiziert Römer in Num 11,1-20,13 sieben Erzählungen von fortgesetzten Konflikten, die miteinander derart in Beziehung treten, dass sich eine zyklische Anordnung ergibt: 11,1-3 ist die Einleitung, die ein Modell aller Konflikterzählungen abgibt (s. auch u. 4.3.2.). Sodann stehen sich 11,4-35 (Thema „food; Moses' rebellion against YHWH“) und 20,1-13 (Thema „beverage; Moses' [and Aaron's] rebellion against YHWH“) gegenüber. Dann Num 12 (Thema „rebellion against Moses“) und 16-17 (Thema „rebellion against Aaron“). Im Zentrum kommt Num 13-14 zu stehen, hier sei das Thema die „rebellion against the exodus“.⁹⁹ Dieses Modell ist zunächst ausgesprochen überzeugend. Erst auf den zweiten Blick funktioniert dieses System doch nicht. Damit kommt dem System erschwerend hinzu, dass ein zyklischer Aufbau zusammenbricht, wenn ein einziges Detail nicht stimmt. Das schwerwiegendste Gegenargument ist, dass in dieser Übersicht Num 16 und 17 zu einem Text zusammengefasst sind (so dass sich nur Überschrift +5 Texte ergibt), was in der Ausführung zuvor in die beiden Texte 16,1-175 und 17,6-27 getrennt ist. Auch sind die jeweiligen Titel ungenau: in 13-14 geht es eher um das Verheißene Land, und erst in der Folge um den Exodus. Um die Verheißung geht es auch in der Kritik von Datan und Abiram in Num 16, in der Kritik Korachs um die Heiligkeit aller. Und: die Abgrenzung von 20,14-25,19 als nächsten Abschnitt hat für die Frage nach den Konflikten den Effekt, 21,4-9 und Num 25 diesem anderen Abschnitt zuzuschreiben, und Num 32 gleich ganz herauszulassen. Das wiederum wirft die Frage auf, was eigentlich ein Konflikt sei. So handeln alle Israeliten in Num 31 hervorgehobenermaßen beispielhaft, aber die Schonung der Frauen und Mädchen ruft bei Mose aggressivste Reaktionen hervor. Ist das eine Konflikterzählung? Desweiteren wird Num 32, selten als

⁹⁸ Tatsächlich diskutiert Douglas, *In the Wilderness*, S. 107-109, drei Texte als mögliche Ausnahmen von ihrem gefundenen System der Textsortenalternation, das sind 8,1-4; 15,32-36 und 29,40. Bei allen diesen Texten rechtfertigt sie nach einer Diskussion dann doch ihre obigen Entscheidung der Zuordnung.

⁹⁹ Römer, *Sojourn*, S. 435.

Konflikterzählung gelesen; 21,4-9 beginnt als „klassische“ Murrgeschichte, endet aber mit einträchtig, regelrecht frommem Verhalten des Volkes (s. dazu u. 4.3.3.).

So greift auch dieser Vorschlag, der von vornherein nur einen Teil des Buches Numeri im Blick hatte, nicht den Schlüssel zu seinem Aufbau.

1.2.4. Thematische dominierende Gliederung

Einige Arbeiten schlagen vor, dass das Buch quasi thematisch-chronologisch strukturiert sei:

Die wahrscheinlich einflussreichste Hypothese zum Aufbau des Buches Numeri überhaupt stammt von Olson aus dem Jahr 1985. Er sieht das Buch Numeri dominant zweigeteilt in 1-25 und 26-36 und damit in zwei Generationen: die Exodus-Sinai-Generation wird vielfach schuldig und stirbt nicht zuletzt wegen JHWHs Verdikt in 14,28-35, und zwar bis niemand von ihr mehr lebt (25,18; 26,64). Erst die neue Generation, zu der sogar Mose, Aaron und Miriam nicht mehr gehören, wird die Landnahme erleben. Sie ist schuldlos. Tatsächlich berichtet diese zweite Hälfte des Buches nicht vom Tod eines einzigen Israeliten (explizit nach der Schlacht gegen Moab Num 31,49). Die Textsignale dafür sind durch die beiden mächtigen Volkszählungen in 1 und 26 gegeben. Olsons Zweiteilung zeigt damit Unterschiede in 1-25 und 26-36 in der zeitlichen und örtlichen Situierung und dem Wechsel der Handlungsträger auf, die letztlich durch eine theologische Konzeption von Schuld und Unschuld motiviert ist, wobei das Schicksal der neuen Generation als offen geschildert wird.¹⁰⁰ Olsons These wird modifiziert, sieht man nicht zwei Teile des Buches, sondern zwei Inklusionen: die eine wird markiert durch die beiden Volkszählungen 1 und 26, die andere durch die beiden Texte zum Töchter-Erbrecht in 27,1-11 und 36,1-12.¹⁰¹

Während Olsons Vorschlag fast durchgehend zustimmend referiert wird,¹⁰² erscheinen doch wenige Stimmen, die diesem Aufbauvorschlag nicht folgen können: Knierim/Coats folgen Olson, dass die Makrostruktur des Buches eher aus zwei denn aus drei Teilen besteht, teilen das Buch selbst aber nicht entlang 1 und 26 ein, sondern in 1-10,10 und 10,11-36,13. Knierim hebt hervor, dass Olsons Einteilung die ideologische bzw. theologische Konzeption statt der textlichen Argumentation betone und damit auf theologischen argumentativen Säulen ruhe, statt den Text und seine Struktur zu

¹⁰⁰ Olson, *Death*, S. 123f.

¹⁰¹ Caine, *Art. Numbers, Book of*, S. 1253; Crüsemann, *Tora*, S. 421; Milgrom, *Art. Numbers*, S. 1147; ders., *Numbers JPS*, S. xiii; Ulrich, *The Framing Function*.

¹⁰² S. z.B. Milgrom, *Art. Numbers*; Staubli, *Numeri*, NSK, S. 203; Sakenfeld, *Journeying with God*, S. 7-11; Zenger, *Einleitung*, S. 66; Crüsemann, *Tora*, S. 421f.

beobachten.¹⁰³ Die gängige Dreiteilung habe gegenüber Olsons Vorschlag den Vorteil, dass sie besser mit den anderen Teilen des Pentateuch vereinbar sei.¹⁰⁴ Schmidt sieht einerseits besonders tiefe Einschnitte in 10,11 und 22,1 gegeben, was durch 36,13, rekurrierend auf 22,1, unterstrichen wird. So beginne in Num 26 nur das letzte Drittel.¹⁰⁵ Andererseits spiele die Generationenfrage zum Beispiel in der Bileamserzählung keine Rolle, könne also nicht das alles prägende Thema sein, und es gehe bereits vor Num 26 in einigen Texten um die neue Generation (z.B. Num 15; 24,5-7).¹⁰⁶

Dass eine Dichotomie zwischen der ersten und der zweiten Generation bestehe und damit Num 1-25 einen Zusammenhang bilden, bezweifelt auch Wenham mit dem Hinweis darauf, dass in Num 1-10 noch gar nichts von der Sündhaftigkeit dieser Generation zu spüren sei. Im Gegenteil: „Enthusiastic total obedience is the hallmark of chs. 1-10.“¹⁰⁷ Erst in Num 11-12 wiederholen sich die Beschwerden, die schon ab Ex 16 vorkamen. Das gewichtigste Gegenargument gegen Olsons Einteilung sieht Wenham aber in der Kundschaftergeschichte in Num 13-14, der eine zentrale Bedeutung als Wendepunkt im Buch zukomme, die in Olsons Modell nicht ausreichend gewürdigt werde.¹⁰⁸ Andererseits müsse Olson die positiven Zeichen in Num 20-26 minimieren, um einen Unterschied zwischen 1-25 und 26-36 zu konstruieren, so z.B. Bileams Sprüche. Auch sei Num 25,13 keine Urkunde für die endgültige Sündhaftigkeit der alten Generation, sondern eher dafür, dass Israel von Männern geführt wird, die in absoluter Loyalität zu Gott stehen. „It is therefore inappropriate to see the new age dawning in ch. 26 as Olson does: it is already high noon when Israel waits in the plains of Moab in ch. 22-25.“¹⁰⁹

Nach Menahem Haran ist Numeri ein thematischer Zyklus, der auf mehrere Schriftrollen niedergelegt wurde, die je als abgeschlossene Einheit gelesen und womöglich als zu lesen gedacht waren. Dies erklärt, warum die drei großen Teile 1,1-10,10; 10,11-21,35; 22,1-36,13 divergieren und zugleich als Abfolge lesbar seien. So handelt das letzte Drittel des Buches von Gesetzen, die während des Aufenthalts am

¹⁰³ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 140.

¹⁰⁴ Ashley, Numbers, NICOT, S. 3.

¹⁰⁵ Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 1f; ders., Literatur, S. 253.

¹⁰⁶ Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 1. Zu Einwänden gegen Olsons Einteilung mit Blick auf Num 25 Fistill, Israel, S. 28-30.

¹⁰⁷ Wenham, Numbers, OTG, S. 20.

¹⁰⁸ Wenham, Numbers, OTG, S. 20.

¹⁰⁹ Wenham, Numbers, OTG, S. 21.

Jordan gegeben werden.¹¹⁰ „The Book of Numbers is thus the account of the journey from Mount Sinai to the Jordan.“¹¹¹

Ashley sieht drei Teile: Orientierung (1,1-10,10), Desorientierungen (10,11-22,1) und Neuorientierung (22,1-36,13) analog zu Brueggemanns Entwurf von der thematischen Struktur des Psalters.¹¹² Zwei Wanderungsepisoden markieren ihre Übergänge (10,11-12,16; 20,1-22,1).¹¹³ Aber diese Einteilung geht über Konflikttexte im dritten Teil wie das Bleibenwollen der zweieinhalb Stämme im Ostjordanland (Num 32) und die midianitische Verführung samt dem folgenden Gemetzel (Num 25) ebenso hinweg wie über Texte der Orientierung im zweiten Abschnitt, unter die ich nahezu die Hälfte der Texte zähle. Hervorheben möchte ich hier nur die Erklärung der harmonischen Wüstenzugsprinzipien in 10,13-28.29-32.33-36, die siegreichen Konflikte mit anderen Völkern (21,1-3.21-31.32.33-35) und die Kulttexte (15,1-16.17-21.37-41; 18; 19).¹¹⁴

Nach Childs sind das Auseinanderfallen der Texte in Deskriptives und Präskriptives, die Entgrenzungen von Zeit und Ort bereits in Num 1-10 einer einigenden theologischen, und zwar priesterlichen Perspektive geschuldet. Die anderen Abschnitte des Buches 10,11-22,1; 22,2-36,13 zeigen vollends Diversität in Themen, Interessen und Herkunft.¹¹⁵ Und doch stellen sich alle Texte in Numeri in den Rahmen eines allumfassenden theologischen Konstrukts, das mit systematischen Binäroptionen nicht wirklich greifbar seien. „The nature of a book’s canonical function is not simply to be identified with motifs and themes.“¹¹⁶

Schart hat die seiner Meinung nach selbständige Priesterschrift im Numeribuch und in Teilen von Exodus analysiert und stellt als Erzählmuster die KABOD-Erzählung heraus, in der jeweils das Erscheinen JHWHs einen Wendepunkt markiere und die Legitimation von Mose und Aaron zur Folge habe. Im Gegensatz zu den Exoduserzählungen, die zu Numeri ein Pendant rund um den Sinai bilden, wird das Volk Israel in Numeri für seine Auflehnung gegen JHWH bestraft.¹¹⁷ In 20,14ff beginne ein neuer Abschnitt des Buches Numeri, die ab hier folgenden Texte stehen also nicht mehr in Kommunikation

¹¹⁰ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 175f.

¹¹¹ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 176.

¹¹² Brueggemann, Message.

¹¹³ Ashley, Numbers, NICOT, S. 8. Interessanterweise sieht Ashley dann doch in der neuen Generation ab Num 26 einen wichtigen Einschnitt im Buch Numeri.

¹¹⁴ Insgesamt: 10,13-28.29-32.33-36; 15,1-16.17-21.37-41; 18,1-7.8-19.20-24.25-32; 19; 20,14-21; 20,23-29; 21,1-3; 21,21-31; 21,32; 21,33-35.

¹¹⁵ Childs, Introduction, S. 196 und 197-199.

¹¹⁶ Childs, Introduction, S. 200.

¹¹⁷ Schart, Mose, S. 137-148.

mit den vorsinaitischen Erzählungen des Exodusbuch.¹¹⁸ Auch bei Schart ist die Sinaiperikope der Buchgestalt von Numeri prioritär.

Tatsächlich kann eine thematische Einteilung als solche nur ungenau diese heterogenen Texte in zwei bis drei Blöcke pressen. Deshalb verweigert Milgrom die Annahme einer übergeordneten Redaktion bzw. eines einzigen dominanten Gliederungssystems.¹¹⁹ Auch Lee leistet keine Einteilung in größere Blöcke, der allerdings abgrenzbare Textbereich 11-36 sei aus kleinen Texten zusammengesetzt.¹²⁰ In einem close reading erarbeitet er eine „conceptual coherence“, die als durchgehendes Thema aller Texte von 10,11-36,13 (mit dem letzten Vers 36,13 als Abschluss) „punishment and forgiveness“ haben, treffend übersetzt von Seebass mit „Sanktion und Heilszuwendung“. ¹²¹ Zwar sei dies Grundthema, nicht aber Strukturprinzip. Ähnlich konzentriert sich auch Artus auf das Grundthema, das in der sich entwickelnden Beziehung zwischen JHWH und dem Volk liege, so dominiere in Num 13,1-20,13 der Tod der Menschen. Artus nimmt aber keine Stellung zu der Struktur der Endgestalt und behandelt auch nicht das Gesamtbuch.¹²² Für Schmidt gibt es in Num 10,11-36,13 zwei Hauptthemen, und zwar die Unzufriedenheit Israels mit dem Weg durch die Wüste in der Führung durch Mose einerseits und die Vorschriften Gottes andererseits.¹²³ Clines fragt nach dem die Tora durchziehenden gemeinsamen Thema und findet es in den Elternverheißungen und ihren Erfüllungen und Nicht-Erfüllungen. So sei für das Buch Numeri und Deuteronomium das Land die alles zusammenhaltende Klammer. Diese Idee sieht aber (wie auch andere) die Erzählungen im Vordergrund und ordnet die Kulttexte dem nach.¹²⁴

So stellt sich je länger je mehr heraus, dass thematische Dominanzen an der Einteilung des Buches hängen und wie kaum eine andere Aufbauweise dem persönlichen Eindruck der Untersuchenden unterstehen – auch wenn die thematische Zuordnung jeweils gut begründet ist.

¹¹⁸ Schart, Mose, S. 227f.

¹¹⁹ Tatsächlich sind seine Angaben (gut biblisch) ausgesprochen widersprüchlich. Auf S. xiii seines Kommentars (Numbers, JPS), findet sich entgegen dem obigen Satz, dass Numeri die Reise vom Sinai an die Grenze des Landes beschreibt, in seinen Gliederungen nach zeitlichen und lokalen Angaben geordnet sei und von zwei Generationen erzähle, deren Schicksal das Buch ausmache.

¹²⁰ Lee, Punishment. Zugleich bilde Num 13f einen buchübergreifenden Wendepunkt (ebd., S. 213-279). Ähnlich sieht auch Levine, Numbers, AB, keine größeren Abschnitte, in die sich das Buch einteilt.

¹²¹ Seebass, Rez. Lee, Punishment, Sp. 157.

¹²² Artus, Etudes.

¹²³ Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 10f.

¹²⁴ Clines, Theme. Explizite Vorordnung von Erzählung vor Sachtexte in der Tora s. ebd., S. 108. So kommt in seinen Übersichten zur Nachkommensverheißung und zum Mitsein Gottes das Buch Numeri gar nicht vor (trotz Num 1; 26 im ersten und Num 10,29-32.33-34.35-36 und anderen Erwähnungen im zweiten Fall). Sodann führt er für die Landverheißung/ das Thema „Land“ im Numeribuch eine dreiseitige Liste auf.

1.2.5. Kombination verschiedener Gliederungssysteme

Was liegt bei den überzeugenden Argumenten für verschiedene konkurrierende Struktursysteme samt ihren jeweiligen Gegenargumenten näher, als nach einer Kombinationsmöglichkeit zu suchen? Für Staubli lösen sich im Buch Numeri vier Ordnungssysteme ab, und zwar Chronologie, Geographie, Symmetrie und Antagonismus. Mit dem Begriff Chronologie bezeichnet er letztlich die Aufnahme von Olsons Modell von den zwei Generationen und ihrer Schuld, die im Verlauf der Handlung abgetragen werde. Chronologisch ist ihm dieses Gliederungsprinzip, weil es eine Spanne von 40 Jahren zwischen dem Exodus und dem Einzug ins Gelobte Land umfasse. Dies aber ist m.E. zweifach ungenau: das Buch Numeri beginnt erst im ersten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszug, die vierzig Jahre Wüstenwanderung werden erst in Num 14,33 „verhängt“. Sein Votum teilt also die Schwäche aller Textgliederungen anhand der vierzig Wüstenjahre (s.u. 3.2.1.4.). Ihr Ende wird im Numeribuch rhetorisch nicht gerade markant deklariert,¹²⁵ sondern vielmehr beiläufig und indirekt (26,24f), auch entsprechen die vierzig Jahre zwar der Lebensdauer einer Generation, aber nicht dieser: der Tod in der Wüste betrifft von der derzeit lebenden Generation (nur) alle, die älter als 20 Jahre sind (14,29).

Die geographische Struktur des Buches meint nach Staubli besonders die Wanderung vom Sinai an die Grenze des Landes. Hier gelten die bereits oben erwähnte Einwände: die Itinerare folgen nicht immer aufeinander.

Als Symmetrie sieht Staubli besonders die Entsprechungen der Erzählungen vor und nach dem Sinai, dieses Gliederungsprinzip weist also aus dem Buch Numeri hinaus in den Tetrateuch. Antagonistisch sind Staubli die Abfolge von Erzähl- und Kulttexten, wie sie schon Douglas beobachtet hat.

„Dieses Stilmittel schafft einerseits Dramatik, insofern jedes Gesetz die Handlung verzögert, und zeigt andererseits, dass Gesetze die Folge verarbeiteter Erfahrungen sind, Gottes Wille ist also die Quintessenz der Geschichte.“¹²⁶

Davon abgesehen, dass weder die Erzähl- noch die Kult- und Gesetzestexte jeweils fortlaufend gestaltet sind (s.u. 2.3.2. und 2.3.3.), ist nur ein Teil der Kulttexte (Num 15,37-41; 18) als Schlussfolgerung aus bestimmten Erfahrungen deklariert. Für eine ganze Reihe anderer Texte müsste der Status als „Quintessenz der Geschichte“ allererst gefunden oder grundsätzlich angenommen werden.

¹²⁵ Das ist umso auffälliger als in Jos 5 mehrfach das Ende der Wüstenzeit erklärt wird.

¹²⁶ Staubli, Numeri, NSK, S. 204.

In den einzelnen Auslegungen erarbeitet Staubli auf Milgrom zurückgreifend¹²⁷ immer wieder chiasmische Textstrukturen und das siebenfache Vorkommen bestimmter Begriffe.¹²⁸ Milgrom entdeckt eine ganze vielfältige Reihe von Text-Textbezügen:

„The individual pericopes of Numbers manifest design. Their main structural device is chiasm and introversion. Also evidenced are such artifices as parallel panels, inclusions, subscripts and repetitive resumptions, prolepses, and septenary enumerations. The pericopes are linked not only to each other by associative terms and themes but also to similar narratives in Exodus by the same itinerary formula“.¹²⁹

Chiasmen fänden sich im Kleinen, so in 14,2, aber auch innerhalb längerer Textabschnitte, so in 5,11-31; 6,1-21 oder 13-14. Ein Chiasmus diene vor allem der literarischen Unterstreichung der Aussage.¹³⁰ Eine Introversion dagegen ist ein Chiasmus, der nicht aus zwei Elementen gebildet ist, sondern sich um ein Drittes, ein Zentrum stellt, das zumeist den Höhepunkt des Erzählten und das wichtigste inhaltliche Anliegen des Textes enthält. Ein Beispiel dafür ist die Levitenweihe in Num 8,5-22. Parallelismen sind: 19,2-13 par 19,14-21 und 20,1-21 par 21,4-35; Inklusionen 4,24.28 und 6,13.21 und 18,11a.19a. Einige Phrasen werden siebenmal wiederholt: hwc r\$)k hwhy in Num 3-4 siebenmal ebenso wie in Num 9. In Num 19 werden sieben Motive (Kuh und ihre Asche u.a.) je sieben Mal wiederholt. In 32 werden fünf Termini je sieben Mal wiederholt.¹³¹

So plausibel diese Beobachtungen sind, so wahrscheinlich sind sie auch, insofern eigentlich alle Texte der Bibel eine literarische Gestaltung erfahren.¹³² Dazu kommt, dass die von Milgrom beobachteten literarischen Gestaltungen häufig durch zirkuläre Argumentation hergestellt werden. So erklärt er Brüche in diesem Muster als spätere Einfügungen – und praktischerweise stimmt das gefundene System wieder.¹³³ Auch die Zahlenmystik ist ein zweiseitiges Schwert, wenn auch ein schönes: bildet Num 3-4 wirklich einen Zusammenhang? Num 9 dürfte zu den heterogensten Texten des Numeribuches gehören. Dass ein Text über Numinoses wie Num 19 wichtige Ausdrücke genau siebenmal wiederholt, dürfte noch nicht einmal verwunderlich sein.

¹²⁷ Milgrom, Numbers, JPS.

¹²⁸ Das scheint vielen Texten des Pentateuch zu eignen, jedenfalls erwähnt Buber das siebenmalige Vorkommen von **בָּרַךְ** hif. in Num 15 (Buber, Leitwortstil, S. 1137), aber auch sieben Offenbarungsvorgänge in der Abrahamgeschichte (ebd., S. 1141) und den Stamm **יִזְבִּי** in Gen 18 (ebd., S. 1147f).

¹²⁹ Milgrom, Art. Numbers, ABD, S. 1148 = ders., Numbers, JPS, S. xxxi.

¹³⁰ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxii.

¹³¹ S. viele dieser Beispiele aufgelistet: Milgrom, Numbers, JPS, S. xxii-xxxi.

¹³² Hier meine ich mit „literarisch“ nicht schöngeistig oder ästhetisch, sondern eine formale Gestaltung eines Textes mit Mitteln der Rhetorik und Betonung, wie sie auch Milgrom dargestellt hat. Sie finden sich ebenfalls in allen Rechtstexten der Welt.

¹³³ Beispiele sind hier 5,21; 14,26-38; 31,21-23; 32,7-15.39-42.

Die Parallele zwischen Num 20 und 21 ist unter größtem Aufwand hergestellt, so werden 20,14-21.22-29 und 21,1-3 unter Kapitel 20 gerechnet und bilden dann als „three reversals“ eine Parallele zu „three victories“ in Kap. 21 (21,21-31.32.33-35).¹³⁴ Was noch schwerer wiegt: Milgrom benennt wenige Bezüge, die sich über einzelne Texte hinüber spannen und so einen irgendwie gearteten Zusammenhalt der Texte herstellen.

So überzeugend eine Kombination verschiedener Struktursysteme also auf den ersten Blick erscheint, so schwierig werden die konkreten Zuordnungen – ein Problem, an dem alle Aufbauvorschläge scheitern. Auch wenn die Textabgrenzungen und ihre Struktur und Theologie m.E. nicht immer überzeugend sind, ist insbesondere die häufige siebenfache Verteilung wichtiger Begriffe frappant. Hier muss an den Texten im einzelnen argumentiert werden, die Vielzahl dieser Rekurrenzen bleibt aber schlagend.¹³⁵

Eine Lösung des Rätsels um den Aufbau des Buches Numeri kann darin liegen, eine Analogie zur Exegese von Num 1 und 26 anzunehmen, den beiden Volkszählungen, deren konkrete wie hohe Zahlen bislang ungeklärt sind. Heinzerlein hat sich damit in den letzten Jahren beschäftigt und konstatiert, dass der Schlüssel in den Zahlen von Num 1 und 26, nachdem schon über 2000 Jahre Gelehrte daran gerechnet haben, nicht in einer einzelnen Zahl oder einem einzigen Rechensystem liegen kann, sondern nur durch Kombination mehrerer Zahlen- und Rechensysteme zustande kommen konnte.¹³⁶ Entsprechend ist gut möglich, dass es für das gesamte Buch mehrere Textordnungen gibt/gab: z.T. nach Itinerarnotizen, z.T. nach Zeit und Ort etc. Vielleicht gibt es auch im Buch einen Querschnitt von sehr vielen Struktursystemen: das entspräche der inhaltlichen Linie der unten für Numeri behaupteten Tendenz, „alles“ zu enthalten (s.u. Kap. 6).

Übrigens ist der allumfassende Charakter von Inhalt und Form etwas, was m.E. entweder für ein besonders hohes oder besonders junges Alter spricht. Eine Kombination ist nicht unwahrscheinlich: das überkommene uralte Material handelte von denselben Themen und hatte eine möglicherweise spröde Struktur. Das wurde dann weitergeführt bis in nachexilische Redaktionen. Damit ist auch klar, dass das Buch Numeri anders strukturiert ist als Leviticus und Deuteronomium.

¹³⁴ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxviii.

¹³⁵ Das wird aber zugleich relativiert, führt man sich vor Augen, wieviele symbolische Zahlen und Vorkommen Jacob in den Gesetzestexten von Numeri findet (Jacob, Abzählungen, S. 26-35): Was ist wirklich signifikant? So zählt Jacob z.B. auch die Einleitungssätze mit und ohne לאמר.

¹³⁶ Heinzerlein, Bileams Rätsel, S. 413.

Ähnlich, aber stärker mit literarkritischer Argumentationsrichtung überlegt das schon Knierim:

„Such distinctions and tension of overlapping structures are possible – and can be observed especially – in composite literary works in which different literary strata have been amalgamated. Each literary stratum imported its original structural system into the new composition.“¹³⁷

1.2.6. Quellen und Redaktionen als dominierende Gliederung

Eine insbesondere im deutschen Sprachraum vorherrschende Lösung für die Frage nach dem Aufbau des Buches richtet sich nach den in den letzten Jahrhunderten konstruierten Quellen des Pentateuch. Sie enthält allerdings das Problem, dass die Quellen im Buch Numeri nur sehr schlecht identifizierbar sind.¹³⁸ So wird nach wie vor im Pentateuch dominant Quellenkritik betrieben, obwohl für andere atl. Korpora wie etwa das Buch Jesaja längst die Verwobenheit der Traditionen/Redaktionen analysiert wird.¹³⁹ Entsprechend fordert z.B. Clines bislang vergeblich ein, dass auch alternative Fragestellungen als nur quellenfragliche oder redaktionskritische Textgeschichtsfragen diskutiert werden.¹⁴⁰

Noch immer dominiert die klassisch gewordene Auffassung, der Wechsel von P zu Nicht-P in Num 10,10/10,11 bilde auch einen inhaltlichen und strukturellen Einschnitt, mit 10,10 ende die Sinaiperikope, in 10,11 beginne mit dem Aufbruch die eigentliche Wüstenwanderung.¹⁴¹ Hier fallen also Auffassungen über die „Quellen“ P und Nicht-P mit der Anerkennung des Ortswechsels und Zeitangabe als tief(st)em Einschnitt in den Textaufbau zusammen.¹⁴² Zusätzlich ist Genesis mit den Toledotformeln und Zeitangaben ebenso wie Num 1-10 strukturiert. Erst danach tauchen in Genesis

¹³⁷ Knierim, *The Book of Numbers*, S. 156.

¹³⁸ Am eindrücklichsten ist hier noch der Kommentar von Noth, *Das vierte Buch Mose*, ATD, der beständig seine Schwierigkeiten der Zuordnung verbalisiert. Trotz der Schwierigkeiten bleiben Schmidt, *Das vierte Buch Mose*, ATD, und Seebass, *Numeri*, BK, der Neueren Urkundenhypothese verpflichtet.

¹³⁹ Hauser, *Sources*. Das bekannteste deutschsprachige Beispiel ist hier die Monographie von Berges, *Das Buch Jesaja*.

¹⁴⁰ Clines, *Theme*, und andere Veröffentlichungen. Tatsächlich gibt es zahlenmäßig mehr Veröffentlichungen zum Aufbau von Pg als zum Aufbau der „Endgestalt“ des Buches Numeri.

¹⁴¹ Vaihinger allerdings war durchaus ein Vertreter der historisch-kritischen Forschung, teilt aber das Buch 1859 anders ein: der erste Teil reicht für ihn von 1,1-10,32*, der zweite von 11-18*, und der dritte Teil von 31,1-36,13. Eine Reihe von Numeritexten müssten eigentlich bei den entsprechenden Texten des Leviticusbuches stehen (Vaihinger, *Art. Pentateuch*, S. 298f). Ähnlich votieren auch Noth und andere für jeweils andere Abgrenzungen (s. dazu u.).

¹⁴² Tatsächlich sind sich zwar fast alle ForscherInnen einig, dass in 10,10 die Sinaiperikope endet, aber immer wieder gibt es bei der konkreten Auslegung Vorschläge zu einem alternativen Aufbau von Kapitel 9-10 (s.u.). Sogar Seebass sieht 9,15-10,10 als „redaktionelle[n] Zwischentext“ an (Seebass, *Numeri*, BK, S. 6).

itinerarische Notizen auf, so dass Pg und Ps dies als zwei Strukturmomente haben. Dem widerspricht aber, dass einerseits in Numeri deutlich weniger Itinerarnotizen auftauchen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, und dass andererseits Genesis eine ganze Reihe von Wanderungsnutzen enthält.¹⁴³

Damit einhergehend überwiegt nach wie vor die Dreiteilung von Numeri.¹⁴⁴ Während die Abgrenzung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil mehrheitlich entlang der Quellengrenze bei 10,10/10,11 gesetzt wird,¹⁴⁵ ist vom letzten Drittel bereits umstritten, wo im Text es beginnt,¹⁴⁶ hier ist die Ordnung des Buches vollends unklar. Zitate wie „Sonstige Regelungen“, „Reste“ etc. prägen die Überschriften über diesen Teil von Numeri in Einführungen, Handbüchern und Kommentaren.

Die Auffassung, die Quellen seien dem Buch eigentlich prioritär und zwar zeitlich und von der Wichtigkeit her, haben zur Folge, dass die Existenz des Buches Numeri häufig dem bloßen Zufall einer pragmatischen Einteilung in nicht zu umfangreiche Buchrollen verdankt sei (s.u. 2.2.1.). Damit wird die Frage nach einem Buchkonzept und einem Aufbau von Numeri gar nicht erst gestellt.¹⁴⁷ Für diese m.E. schlechteste Lösung votiert auch Knierim:

„One might ask whether Numbers is not simply the result of a more or less pragmatic subdivision of the Pentateuch into five convenient parts, a subdivision that could avoid severing 1:1-10:10 from its organic connectedness with the preceding Sinai pericope. It is certainly true that Numbers is no independent literary entity.“¹⁴⁸

¹⁴³ S. dazu auch Weimar, Struktur, S. 98f Anm. 54. Zu den Überlegungen, welche Wanderungsnutzen „genuin priesterschriftlich“ sind und welche nicht ebd., S. 99 Anm. 55.

¹⁴⁴ Ausnahmen bilden Olson, Death, der für eine Zweiteilung votiert, sowie Douglas, In the Wilderness, die eine zyklische Struktur sieht.

¹⁴⁵ Nahezu alle Vorschläge betreffen Kapitel 10: Olson, Death, S. 31-32, hat eine große Anzahl von Kommentaren ausgewertet, die überwiegende Mehrzahl von ihnen setzt den ersten Einschnitt bei 10,10, so auch die beiden neuesten deutschsprachigen Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, und Seebass, Numeri, BK. Andere Vorschläge, die Olson (z.T. wegen ihres späteren oder früheren Erscheinens) nicht in seinem Literaturverzeichnis aufführt, sind: Vaihinger, Art. Pentateuch, S. 292-370: 10,32*; Nöldeke, Untersuchungen, S. 72: 10,28; Budd, Numbers, WBC: 10,36 bzw. 9,15 u.a. S. zu neueren Entwürfen Lee, Punishment, S. 1-46.

¹⁴⁶ Hier verzeichnet Olson für die ältere Literatur, dass vor allem die beiden Vorschläge dominieren, den dritten Abschnitt bei 22,2 (darunter Vaulx, Les Nombres, SB) oder 20,14 (darunter Noth, Das vierte Buch Mose, ATD) beginnen zu lassen. Er zählt noch die Verse 22,1; 25,1; 25,19/26,1; 28,1; 31,1; 32,1; 33,1 als in der Literatur vorgeschlagenen Beginn des dritten Teils auf. Andere Verortungen sind: Vaihinger, Pentateuch: 31,1; Gray, Numbers, ICC: 21,10; Budd, Numbers, WBC: 26,1; Ashley, Numbers, NICOT: 20,1 u.a. S. zu neueren Entwürfen Lee, Punishment, bes. S. 1-46, u. Fistill, Israel, S. 25f.

¹⁴⁷ 10,11 wird damit nicht als Buchanfang, sondern nur als Quellenwechsel gelesen. Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 2, konstatiert denn auch, dass das Buch Numeri im Einzelnen nicht planvoll aufgebaut sei (aus der nachfolgenden Erläuterung wird aber ersichtlich, dass Schmidt nicht „im Einzelnen“, d.h. in den einzelnen Texten oder Abschnitten, meint, sondern „im Ganzen“: die Endgestalt sei nicht klar strukturiert (s. ebd.).

¹⁴⁸ Knierim, The Book of Numbers, S. 156. Ähnlich sind die Voten von Schmidt, Literatur, S. 253, Scharbert, Numeri, S. 5; und anderen, s. dazu auch Olson, Death, S. 52.

Innerhalb der Quellen- und Redaktionskritik haben sich nun für das Buch Numeri verschiedene Hypothesen herausgebildet, von denen die konsensfähigste und wirkungsvollste die von Blum sein dürfte: Blum fragt nach den Redaktionen des Pentateuch und erarbeitet, dass „diskontinuierliche Erzählweise“ besonders eine Eigenschaft von Kp ist.¹⁴⁹ Sie erklärt sich durch Interessen verschiedener Gruppen, die eine einheitliche redaktionelle Gestaltung verunmöglicht, wodurch am Ende veranlasst durch persische Behörden das Kompromissdokument „Tora“* entstand, in dem Unversöhnliches nebeneinander steht.¹⁵⁰ Dabei ist zu beobachten, dass Blum letztlich dieser Studie ähnliche Fragen stellt:

„Für eine diachrone Deutung dieser Sachverhalte ist es nun nicht ohne Belang, wie das diskontinuierliche Nebeneinander *gelesen* sein will: als rein kumulative Verbindung unterschiedlicher Traditionen in einer mehr oder weniger mechanischen Zusammenarbeit? Oder ist hier auch eine Art intratextueller Diskurs über Gott, Israel und die Welt intendiert?“¹⁵¹

An sechs Fallbeispielen führt er die Arbeitsweise der priesterlichen Komposition aus. Kp arbeitet auf unterschiedliche Weisen: Zuweilen verfasst diese Gruppe Texte im schroffen Widerspruch zum Kontext bzw. zu vorgefundenen Texttraditionen (Num 16-17), zuweilen führt sie die Linien derselben vorgefunden Texttraditionen in deren Sinne narrativ weiter (Plagenerzählung) oder fügt in Kontinuität und Kohärenz eine theologische Linie hinzu (Schilfmeer), zuweilen verbinden sich beide Kompositionsweisen, die in Kontinuität und die in Diskontinuität stehende (Num 20; Flutgeschichte).

Allerdings bleiben bei Blums Modell Fragen offen. Die bekannteste Leerstelle ist die Qualifikation von Kp als separat konzipierte, aber nur im Verbund mit Kd verfasste Hybridkomposition, die deshalb „weder Quelle noch Redaktion“ sei. Die Beschreibung, die Blum dann gibt, betrifft aber eher Literatur, die *sowohl* Quelle *als auch* Redaktion ist.¹⁵² Darüberhinaus ist der Ausdruck „diskontinuierliche Erzählweise“ ausgesprochen irreführend. Er argumentiert in seiner Literar- und Redaktionskritik mit Kohärenz und

¹⁴⁹ Blum, Studien, bes. S. 229-232; Blum, Esra, u. andere seiner Veröffentlichungen.

¹⁵⁰ Blum, Esra, S. 248, verweist in seinem Aufsatz explizit auf Alberty, aber der identifiziert rein historisch die verschiedenen Trägergruppen, deren Existenz er in den Texten nachgewiesen sieht. Eine Erklärung, warum diese Textgestalt (des Pentateuch) zustande kommt, gibt er nicht (Alberty, Religionsgeschichte 2, S. 461-589) bzw.: „Das Nebeneinander, Gegeneinander, aber auch das Ineinander beider Pentateuchkompositionen erklärt sich hinreichend aus dem Nebeneinander zweier konkurrierender Trägerkreise.“ (ebd., S. 503). Das ist m.E. nicht so. Davon abgesehen halte ich es nicht für ausgemacht, dass es sich nur um zwei Trägerkreise handelt. Es werden verschiedene Familien, Stämme und Traditionsorte (= Theologien) ineinander übergehen. Trennungen des Ganzen dürften nur zeitlich und lokal punktuell möglich sein.

¹⁵¹ Blum, Esra, S. 244.

¹⁵² S. Blum, Studien, bes. S. 229-232, 241f; Blum, Esra, S. 245 u.ö. Es bedarf einer Definition oder zumindest Beschreibung dessen, was „Quelle“, „Redaktion“, und „Komposition“ jeweils meinen und umfassen soll (s. dazu u.)

Kohärenzstörungen, die in der Kp-Komposition vorlägen. So ist eine literarkritische Spannung durch Ex 6,3 zusammen mit Ex 3 und vielen Elternerzählungen in der Genesis eine Diskontinuität.¹⁵³ Diskontinuierlich ist aber eine Erzählung, die einen (ständig) unterbrochenen Handlungsfaden aufweist. So etwas ähnliches scheint Blum zu meinen:

„Gerade indem es den selbstverständlichen Erwartungen des Lesers/Hörers an die Kohärenz des Diskurses nicht entspricht, gewinnt es aber dem Kontext gegenüber an Konturen; es steht gewissermaßen im Fluss der Erzählung als Orientierungsmarke ‚gegen die Strömung‘.“¹⁵⁴

Der Beweis, dass es bei dem Pentateuch um eine *Erzählung* gehe, zumal von zeitlicher und lokaler Kontinuität, muss aber erst erbracht werden.¹⁵⁵ Wäre nicht bereits in Blums Modell der Begriff des Disparaten geeigneter als der des Diskontinuierlichen? Ist die Funktion von Ex 6,2.3 wirklich treffend mit „diskontinuierlich“ beschrieben? Davon abgesehen sind die von Blum beschriebenen und differenziert exegetisch besprochenen Phänomene als „Orientierungsmarken“ eigentlich etwas anderes. Aber dann finden sich auch Sätze, in denen er deutlich über ein romantisches Textverständnis deutschsprachiger Exegese hinausgeht:

„Eine Kompositionsweise, die solcherart zu einer ‚reliefbildenden‘ Rezeption anleitet, berührt freilich die Grenzen eines narrativen Diskurses; ja sie droht ihn zu sprengen, wird hier doch teilweise die für eine Erzählung elementare Zeitlinie virtuell aufgehoben.“¹⁵⁶

In bezug auf die Entstehung und Gestalt des Pentateuchs im allgemeinen wie dem Buch Numeri im besonderen lässt sich hinter Blums Arbeit, seinen Fragen und Beobachtungen nur punktuell zurückgehen.¹⁵⁷ Wie kein Zweiter hat Blum die Kennzeichen des Pentateuch als Literatur (sowohl synchron als auch diachron) fragend auf den Punkt gebracht hat, bleibt Antworten aber schuldig. Können hier andere Methoden den Weg weisen?

Neben Blum gibt es in der immer beliebter werdenden Redaktionskritik inzwischen eine ganze Reihe von Ansätzen, von denen hier nur noch zwei vorgestellt werden sollen:

¹⁵³ Blum, Studien, S. 232f und 234.

¹⁵⁴ Blum, Studien, S. 238.

¹⁵⁵ Zumeist wird in dieser Diskussion das dominante Vorkommen von Verbalsätzen hingewiesen zusammen mit der Einbettung nahezu jeden Gesetzes- und Kulttextes etc. in das Sprechen JHWH zu Mose. Ich aber halte eine rekurrente Einleitung eines Sachtextes mit der sogenannten Redeeinleitung nicht für die Konstatierung eines Geschehens, sondern für die Kennzeichnung eines Sachtextes. Dass so mancher Erzähltext genauso eingeleitet und strukturiert ist (wie z.B. Num 13,1 als Einleitung des Kundschaftertextes) macht nicht Sachtexte zu Erzähltexten, sondern die so eingeleiteten Erzähltexte (als literarische bzw. theologische Pointe) zu Sachtexten, i.e. im Fall von Num 13 zu einem Gottesgebot.

¹⁵⁶ Blum, Studien, S. 238.

¹⁵⁷ Diese Punkte können durchaus auch zentral sein. So kritisiert Lohfink, Bewegung, S. 369, wohl zurecht, dass eine zeitlich Abfolge von Kd und Kp nicht nur nicht bewiesen, sondern auch unwahrscheinlich sei.

Recht massiv schlägt Kratz Itinerare, (plausibilisierende) Zeitangaben und chronologische Angaben, also die orientierenden Elemente des Buches, den Redaktionen und Bearbeitungen zu.¹⁵⁸ Andere stören die Kohärenz und sind deshalb ebenfalls nachträglich. So zu Ex 16,1:

„In dieses Itinerar wurden nachträglich das nach dem Exodus datierte Itinerar der Priesterschrift (19,1 zwischen 16,1 und 19,2a) und bei der Gelegenheit oder etwas später auch die im priesterschriftlichen Stil formulierten Abstecher von Elim in die Wüste Sin in 16,1, eine künstliche Zwischenstation auf dem Weg zwischen Elim und Sinai mit abgeleitetem Datum im zweiten Monat (...) eingeschoben.“¹⁵⁹

Da seine Ausführungen aber apodiktisch bleiben, sind sie rein auf Plausibilität aus sich heraus zurückgeworfen. Welche Hypothese genau dahintersteckt, wie sich Kratz die Redaktoren und ihr gesamtes Umfeld vorstellt, und welche Argumente es dafür gibt, wird nicht benannt und kann hier deshalb nicht vorgestellt werden.

Eine der umfangreichsten Arbeiten zum Numeribuch der letzten Jahre stammt von Achenbach. Er führt die These Ottos von der Pentateuch- und Hexateuchredaktion letztlich auf dem Boden Blums weiter, indem er zwei Redaktionen des Numeribuches annimmt: zunächst eine vom Dtn her geprägte D-Gruppe und dann zwei redaktionelle Überarbeitungen durch P-Gruppen, deren letzte aus drei sogenannten theokratischen Bearbeitungen besteht. In Weiterführung Ottos sieht er noch nachendredaktionelle Theokratische Bearbeitungen. Alle Bearbeitungen sind widerstreitenden Interessen verschiedener Gruppierungen geschuldet. Insbesondere der Kreis von und nach dem Priester Zadok, der nach 2Sam 15,24-29 und 1Kön 1f Priester am Hof Davids war und dessen Nachfahren im Ezechielbuch und der Chronik erwähnt sind, wollte sich eine legitime Herrschaft durch eine hervorgehobene Stellung Aarons vor allem gegenüber den Leviten zuschreiben. Dessen Verschwägerung mit Nachkommen Judas und Vorfahren Davids (Ex 6,23) macht aus dem Gesellschaftsentwurf des Buches Numeri den Entwurf einer Theokratie. Diesem Ziel ist ein ganzes Netz an Andeutungen auf und Intertextualitäten mit einer Reihe von biblischen Texten geschuldet.

Die Antworten Ottos und Achenbachs scheinen mir die Komplexitäten im Buch Numeri zu sehr zu reduzieren. Was für Pentateuch und Hexateuch möglicherweise plausibel ist, ist es für das Buch Numeri nicht immer. Leider liegt die Struktur des Buches Numeri und seine synchrone Verständlichkeit nicht im Interesse der Studie: Warum stellen diese Generationen von Redaktoren und Bearbeitern die Texte derart zusammen, dass sie die Chronologie, thematische Zusammenhänge und alle anderen Kohärenzen stören? Ging die Privilegierung einer Gruppe wirklich auf Kosten eines Buchkonzeptes?

¹⁵⁸ Kratz, Komposition, S. 246 u.ö.

¹⁵⁹ Kratz, Komposition, S. 246, er rekurriert hier auf Levin, Jahwist, S. 352-355.

1.2.7. Weiter offene Fragen

So fasst Knierim den Stand der Forschung als aporetischen Still-Stand treffend zusammen:

„The structure of Numbers is obviously anything but self-evident, and much more effort and methodological awareness must be invested in this task than have been heretofore. We may have divided the Book of Numbers, but we have not necessarily discovered its divisions.“¹⁶⁰

Wegen der Ortsangaben und Itinerare, die sich zwischen 10,10 und 22,1 häufen, dominieren Aufbauvorschläge nach geographischen Signalen. Orientierende zeitliche Angaben finden sich hauptsächlich in Num 1-10, werden aber gegenüber den Itinerarnotizen als subdominant angesehen.

Für alle Vorschläge dafür, was das dominante Struktursystem sei, nehmen mit zunehmender Textlänge die Unsicherheiten über das Aufbauprinzip zu: die Abfolge von Erzählungen, deren (Nicht)Zusammenhang und die als dazwischen geschaltet empfundenen Kult-, Gesetzes- und Listentexte scheint ab 10,11ff zu irritieren, die Aufbauvorschläge differieren jedenfalls. Die Versuchung, sich mit historisch-kritischen Methoden der eigentlich synchronen Problematik des Aufbaus zu entledigen, scheint nach dem Ausweis der Forschungsbeiträge groß zu sein.

Tatsächlich weist das Buch nicht etwa keine, sondern eher zuviele und einander nicht ablösende Struktursignale auf. Knierim hat die Aporien bisheriger Aufbauvorschläge zusammengestellt: die Grenzen aller gefundenen Einheiten werden nicht durch *ein* durchgängiges System markiert. Entlang der ehemaligen „Quellen“ JEPD ist das Buch nicht aufgebaut, nicht nach den Erwähnungen der Hauptfigur Mose, auch nicht in Addition mit Miriam und Aaron, oder den JHWH-Reden, die in etwa einem Drittel ihrer Vorkommen eine literarische Einheit einleiten;¹⁶¹ auch die Schauplätze (Sinai, Edom, das Land der Amoriter, Basan, Midian und Transjordanien) sind nicht das dominante Struktursystem, dem alle anderen Erzähleinheiten untergeordnet sind.¹⁶² Weniger die Stationen der Reise als der Fokus des Erzählers auf der Interpretation der dort stattfindenden Ereignisse scheinen im Vordergrund zu stehen.¹⁶³ Knierim beobachtet, dass die verschiedenen Struktursignale nebeneinander, aber nicht in Konkurrenz

¹⁶⁰ Knierim, *The Book of Numbers*, S. 155, s. auch Knierim, *Coats, Numbers, FOTL*, S. 6. Erheblich pessimistischer konstatiert Childs, *Introduction*, S. 195: „This disagreement [in der Forschung, U.S.] confirms the impression that there are no clear indications within the text of how the editors wished to divide the material at this juncture.“

¹⁶¹ Knierim, *Coats, Numbers, FOTL*, S. 140.

¹⁶² Knierim, *Coats, Numbers, FOTL*, S. 140.

¹⁶³ Knierim, *Coats, Numbers*, S. 140. Im übrigen zeigt das, dass eben nicht die Beschreibung der Reise, sondern ihre (theologische) Interpretation Motivation für ihre Erzählung ist – ein Grund mehr, nicht ein modernen Geschichtskonzept von diesem oder anderen biblischen Texten zu erwarten.

zueinander stehen, sie scheinen zu verschiedenen strukturellen, aber nicht hierarchisierten Ebenen zu gehören. So ist Numeri besonders in 11-36 ein „structurally, possibly multiple, stratified system of the narrative“, in dem wenigstens kleinere Einheiten zu größeren geordnet sind.¹⁶⁴

Das dominante Struktursystem ist also deshalb nicht eruierbar, weil es Unklarheiten betreffend den Abschnitteinteilungen, den Zusammenhang der Texte, das Hauptthema des Buches und ihrer jeweiligen Kriterien gibt. Lässt sich hier wirklich nicht weiterkommen? Im folgenden sollen die Probleme weiter präzisiert (2.1.) und zugespitzt werden: Warum eigentlich existiert das Buch Numeri (2.2.)? Wenn es ein Buch ist, muss es eigenständig lesbar sein (2.3.).

¹⁶⁴ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 139. Ähnlich formuliert Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1253: „One may recognize various narrative traditions, not necessarily consistent throughout the book (or the Torah), combined with priestly material, narrative and cultic, which is of diverse dates and origins.“

2. Das Buch Numeri und seine Buchgestalt

2.1. Die Widerständigkeit des Buches Numeri

Im folgenden soll auf die Abfolge der Texte, weitere Problemfelder im letzten Drittel des Buches und einige Detailfragen eingegangen werden, weil dies am Text erklären kann, warum die Forschung in Fragen der Buchstruktur nicht weiterkommt.

2.1.1. Die Abfolge der Texte

Die Reihenfolge und Zusammenstellung der Texte ist irritierend. Im folgenden sind die Inhalte der narrativ abgrenzbaren Texte in Stichworten aufgelistet.¹⁶⁵ Die Widersinnigkeit des hier unternommenen Unterfangens, ein Buch, das massiv von Listen geprägt ist, mithilfe von Auflistungen zu verstehen, wird hier deutlich. Eine andere Chance, Überblick zu gewinnen, gibt es aber nicht.¹⁶⁶ Den Ausschlag geben entsprechend der modern-abendländischen Rezeptionsgewohnheit die Themenwechsel. Interessanterweise sind thematisch die Texte im einzelnen sehr wohl und in den meisten Fällen auch konsensfähig abgrenzbar:¹⁶⁷

1,1-46: Musterung der Israeliten

1,47: Überleitungssatz¹⁶⁸: *Die Beziehung der Leviten zu Israel*

1,48-54: Überblick über die in Num 2-4 folgenden Regelungen

2,1-34: Lagerordnung und Wiederholung der Gesamtzahlen

3,1-4: Genealogie Aarons

¹⁶⁵ Clines, Theme, S. 19-26, hat die Bezeichnungen „Thema“, „Inhalte“ und „Handlung“ (plot) problematisiert. Ein Thema enthält in seinem Entwurf einen Inhalt/eine Handlung und auch ihre Konzeptualisierung.

¹⁶⁶ Das könnte sogar ein Hinweis auf den möglichen Sinn dieser Listen im Buch sein.

¹⁶⁷ Präziser bezeichnet Kessler, Querverweise, S. 20, was hier unter „Texte“ gefasst wird, als „Szenen“: „Unter ‚Szene‘ ist dabei der Abschnitt eines größeren Werks (z.B. des Pentateuchs) zu verstehen, der sich durch eine relative Geschlossenheit von seiner Umgebung abhebt; eine Szene ist durch einen eigenen Spannungsbogen gekennzeichnet, in ihr treten andere Personen auf als in den umgebenden Szenen, oder sie ist durch die Zeit oder den Ort der Handlung von ihnen abgehoben.“ Dabei schließt diese Definition Themenwechsel nicht explizit ein, das ebd., S. 24, gegebene Beispiel der beiden Szenen Jer 13,1-5.6-11 hat dann auch tatsächlich die Zeichenhandlung vom verdorbenen Gürtel als gemeinsames Thema und würde hier als *ein* Text firmieren.

¹⁶⁸ Kursiv sind hier diejenigen „Texte“ gesetzt, die keine sind, sondern einzig die Funktion einer Überleitung und Verbindung zweier oder mehrerer Texte haben. Das betrifft 1,47; 11,35; 12,16; 20,22; 26,63-65 und 36,13. Es handelt sich aus inhaltlichen Gründen um redaktionelle, d.h. textverbindende und orientierende Sätze. Von ihrer Entstehung her legt sich eine Verantwortung durch eine (Prä)Buchredaktion nahe, ohne dafür ein wirklich zwingendes Argument darzustellen.

- 3,5-10: Status der Leviten als Aaron Unterstellte¹⁶⁹
- 3,11-13: Status der Leviten als in Israel Hervorgehobene
- 3,14-39: Zählung der Leviten und Zuteilung ihrer Aufgaben¹⁷⁰
- 3,40-43: Zählung der Erstgeborenen Israels
- 3,44-51: Auslösung der Erstgeborenen Israeliten
- 4,1-49: Aufgabenverteilung unter den Leviten und Zählung derjenigen, die die Kriterien erfüllen.
- 5,1-4: Unreine in Quarantäne
- 5,5-10: Zivilrechtlicher Schadenersatz und Empfänger von Abgaben an das Heiligtum
- 5,11-31: Kultanordnung für das Ordal an einer des Ehebruchs verdächtigen Frau
- 6,1-21: (Kult)Anordnung für NasiräerInnen
- 6,22-27: Anordnung für die Priester zu ihrem Segnen
- 7,1-89: Einweihung des Heiligtums
- 8,1-4: Aarons Pflege des Leuchterlichts¹⁷¹
- 8,5-22: Gebot und Durchführung der Levitenweihe als Gabe für das Heiligtum
- 8,23-26: Dienstalter der Leviten
- 9,1-5: Feier des ersten Pessachfestes
- 9,6-14: Ausnahmeregelung für die Pessachfeier
- 9,15-23: Erstes Zeichen der Anwesenheit JHWH in der Wohnung, Prinzip von Aufbruch und Niederlassen
- 10,1-10: Gebot der Trompeten
- 10,11-12: Aufbruch vom Sinai und Lagerung in Paran
- 10,13-28: Erläuternde Beschreibung des ersten Aufbruchs
- 10,29-32: Leitung des Volkes Israel durch die Wüste ohne menschliche Experten
- 10,33-36: Leitung des Volkes Israel durch die Wüste mit göttlichem Beistand
- 11,1-3: Tabera

¹⁶⁹ Im folgenden sind die Abschnitte alle gleich eingeleitet, müssten also auf derselben Stufe stehen.

¹⁷⁰ Ist es eine Musterung? Alle Leviten sind JHWH zugeordnet (3,12f; 8,16-19), es werden alle männlichen Leviten über einem Monat Lebensalter gezählt (3,15). Sie schützen die Wohnung und den Kult mit dem eigenen Leben (18,1; 4,15) und beschützen damit Israel (8,19; 17, bes. 17,28). Insofern ist ihr Dienst ein soldatischer. Eine Musterung ist ein „Verfahren zur Feststellung der Wehrdiensttauglichkeit. Bei der M. wird die geistige und körperl. Tauglichkeit untersucht [...]“ (Brockhaus Enzyklopädie, 20 Bde., Bd. 13, 1971, s.v. Musterung). Erst nach der Zählung werden diejenigen zum Dienst selbst bestimmt, die zwischen 30 und 50 Jahre alt sind (4,2 u.ö.) bzw. zwischen 25 und 50 (8,24f), alle älteren gehen ihnen zur Hand (8,26). Eine Tauglichkeitsuntersuchung gibt es also nur pauschal nach Lebensalter, nicht aber nach Eignung, diese gibt es nur für die Person des Hohepriesters und alle Lebewesen in seiner Sphäre (Lev 21).

¹⁷¹ Douglas, In the Wilderness, S. 107, sieht den ganzen Bereich von Num 7-9 als einen einzigen Text an: zum einen sieht sie Texte, die das Reden JHWHs zu Mose beinhalten, als Erzähltexte an und zum anderen sei 8,1 Teil der Szene, die ab 7,89 im Zwiegespräch zwischen JHWH und Mose im Stiftszelt besteht. M.E. haben aber die stereotyp formulierten Einleitungen von JHWH-Reden Überschriftscharakter.

- 11,4-34: die Lustgräber
 11,35: *Überleitungssatz: Itinerar*
 12,1-15: Der Aufstand Miriams
 12,16: *Überleitungssatz: Itinerar*
 13,1-14,45: Die Kundschafter
 15,1-16: Speise- und Trankopfer als Begleitung von Tieropfern
 15,17-21: Teighebe
 15,22-31: Verfehlungen aus Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit
 15,32-36: Der Holzsammler
 15,37-41: Die Zizit zur Erinnerung an die Gebote
 16,1-17,28: Rebellion von Korach, Datan, Abiram und On, 250 Repräsentanten der Gemeinschaft gegen Mose bzw. Mose und Aaron; der grünende Stab begründet die Privilegierung Aarons vor anderen Gruppen Israels und seiner Priesterschaft
 18,1-7: Die Verantwortung der Hohepriester und der Leviten
 18,8-19: Die Rechte der Hohepriester an den Abgaben an das Heiligtum
 18,20-24: Kein Landbesitz für Hohepriester und Leviten
 18,25-32: Der Zehnte vom Zehnten als Abgabe der Leviten
 19,1-22: Das Reinigungswasser und die Rote Kuh
 20,1-13: Ereignisse in der Wüste Zin (Miriams Tod, Haderwasser)
 20,14-21: Verweigerter Durchzug durch Edom
 20,22: *Überleitungssatz: Itinerar*
 20,23-29: Aarons Tod
 21,1-3: Schlacht um Horma
 21,4-9: Die eherne Schlange
 21,10-20: Reisebericht
 21,21-31: Sieg über Sihon und Eroberung von Heschbon
 21,32: Eroberung von Jaser
 21,33-35: Eroberung von Baschan
 22,1-24,25: Balak-Bileam-Erzählung
 25,1-5: Israel geht mit den Moabiterinnen fremd¹⁷²
 25,6-18: Ein Simeonit und eine Midianiterin verursachen durch ihre Heirat eine Plage, die Pinchas abwendet¹⁷³

¹⁷² Interessanterweise wird für die Erzählung 25,1-5 kein Ende erzählt im Sinne einer Ausführung des Tötungsbefehls.

¹⁷³ Die beiden eigentlich nicht zusammengehörenden, aber dasselbe Thema behandelnden Erzählungen 25,1-5.6-18 werden in der JHWH-Rede 25,18 durch die Nennung des Peor-Götzendienstes zusammengebunden.

- 25,19- 26,51: Volkszählung der Stämme Israels und Auflistung der Clans
 26,52-56: Gebot zur Landverteilung
 26,57-62: Zählung der Leviten und Auflistung der Clans
 26,63-65: *Gestaltschließungen zu Num 26; 1; 14*
 27,1-11: Einspruch der Töchter Zelofchads gegen die Modi der Landverteilung
 27,12-23: Todesankündigung und Nachfolgeregelung für Mose
 28,1-30,1: Der Opferkalender¹⁷⁴
 30,2-17: Regelungen über die Eiderlaubnis von Frauen¹⁷⁵
 31,1-54: Krieg gegen die MidianiterInnen und Umgang mit der Beute
 32,1-42: Die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse bleiben im Ostjordanland
 33,1-49: Verzeichnis der Lagerstationen
 33,50-56: Gebot zur Vertreibung der Bewohner und zur Landverteilung
 34,1-15: Die Grenzen des Landes Kanaan in Gebot und Weiterführung¹⁷⁶
 34,16-29: Helfer bei der Landverteilung
 35,1-8: Levitenstädte
 35,9-15 Freistädte
 35,16-34: Gesetz über Mord und Totschlag
 36,1-12: Korrektur der Erbtöchterregelung
 36,13: *Schlussatz*

Was diese Liste nicht leistet, ist eine Gewichtung der einzelnen textabgrenzenden Signale. Unklar ist in den meisten Fällen, warum Texte jeweils an ihrer Stelle im Buch stehen. Sie sind nur in Teilen thematisch oder nach Zeit- und Ortsangaben an das Vorherige angebunden. Die Abfolge der Texte ist also mindestens auf den ersten Blick rätselhaft. Warum sind die Texte nicht makrostrukturell in größere Ablaufzusammenhänge geteilt? Ist die Erzählung der Ereignisse in der Wüste dominant und wird durch andersartige Texte unterbrochen? Allerdings beginnt und endet das

¹⁷⁴ „There is no clear reason for the placement of these cultic regulations here, except that they are part of the testamentary matter that preceded the death of Moses, as the subscription (30:1) indicates.” (Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1252). LXX ordnet 30,1 weder 28-29 noch 30,2ff zu, sondern belässt den Vers zwischen den beiden Abschnitten, als wenn er zu beiden Texten gehöre. S. dazu Havea, Elusions, S. 18; s. auch TOnkelos z.St. (ed. Sperber, S. 275). Das wäre ähnlich 25,19. In 4QNum b fehlen 30,1 und 30,2.

¹⁷⁵ „The same is true for chapter 30, the regulations governing the validity of vows made by a woman“ (Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1252). Sätze dieser Art gibt es für sehr viele Texte im Numeribuch, verwiesen sei hier auf die komprimierten und deshalb gut orientierenden Überlegungen bei Wenham, Numbers, OTG, S. 26-65.

¹⁷⁶ „Weiterführung“ ist ein Verlegenheitsausdruck, weil Mose nicht wirklich weitergibt (34,13-15), was ihm in 34,2-12 aufgetragen wurde, s. dazu u.

Buch Numeri mit priesterschriftlichen, genauer post-Pg-Texten und hat Regelungen aller Art zum Inhalt. Und es fällt auf, dass sich insbesondere im letzten Drittel eigentlich alle Texte als in ihrer Stellung im Gesamt unklar erweisen.

2.1.2. Die Textsorten im Buch

Nicht nur thematisch, sondern gerade auch von den enthaltenen Textsorten her vereinigt Numeri höchst Unterschiedliches, es ist das biblische Buch mit der größten Vielfalt an Textsorten. Sie lösen einander unvermittelt ab.¹⁷⁷ Poetische Texte, sie zählen wie der Priestersegen oder die Bileamsprüche zu den heutzutage schönsten der Bibel überhaupt,¹⁷⁸ finden sich ebenso wie juristische Texte, Kultordnungen, Listen verschiedensten Inhalts wie z.B. Musterungen, Führernamen, Beute und Zugstationen sowie eine ganze Reihe von Erzählungen.¹⁷⁹ Dabei wäre eine Unterteilung in narrative und nicht-narrative Texte wenig ertragreich, weil viel zu allgemein (s.o. zu 1.2.3) und nicht konsensfähig (s.u.). Die poetischen Texte sind in der Tora masoretisch gekennzeichnet (z.B. Ex 15; Dtn 32). Im Codex Leningradensis gibt es für das Buch Numeri entsprechende Kennzeichnung als Poesie nur für Num 6,24-26.¹⁸⁰

Es stellen sich verschiedene Texte zu Textgruppen zusammen, so Kulttexte, die sich weiter in Texte zum Kultbetrieb, also Opfer und dazugehörige Vorschriften, und zur Kulteinrichtung, also Gegenstände und Personal, unterteilen lassen; sodann Gesetzestexte und allgemeinere Sachtexte. Keine Textgruppe, sondern eine andere Textsorte sind dagegen Erzählungen. Aber dies ist eine so vordergründige Einteilung, dass sie den Texten nicht gerecht wird. Das sei hier vorgeführt:

¹⁷⁷ Wenham, Numbers, OTG, 26.

¹⁷⁸ Dazu kommen noch andere poetische Texte wie das Siegeslied über Heschbon in 21,27-30, das letztlich einen Fremdvölkerspruch darstellt (vgl. Jer 49). Aber s. die umsichtige Problemanzeige zu diesem Text bei Seebass, Numeri, BK, S. 358-360.

¹⁷⁹ S. auch die Aufzählung bei Milgrom, Numbers, JPS, S. xiii.

¹⁸⁰ Rösel, Textüberlieferung, S. 209. Budd, Numbers, WBC, S. xxvii-xxx, ordnet die Texte, die er als prä-priesterlich und historisch auswertbar ansieht, in verschiedene Gruppen: Liturgisches Material (10,29-36; 11,7-9.31-33); Tempelmaterial (21,4-9); prophetisches Material (11,16f.24-30; 12,1-15; 23,7-10.18-24; 24,3-9.15-19; 25,1-5); Unzufriedenheitsmaterial (11,1-3.4-6; 13,31; 14,23b-24.40-45; 16,12-15; 21,5; 25,1-3); Itinerare (21,10-20; 33,1-49), poetisches Material (21,14f.17f.27-30) und Siedlungstraditionen (10,29-32; 13,30; 14,24; 21,1-3.21-35; 32,34-38.39.41f). Allein aus der Nennung der Textstellen wird deutlich, dass diese Verse im heutigen Buch Numeri in verschiedene Texte eingebunden sind. Aufschluss über Textsortenmischungen gibt diese Aufzählung also nicht, zeigt aber aus literatur- und allgemein historischer Perspektive die Vielzahl der Textsorten auf.

Kulttexte I: Kulteinrichtung (Gegenstände und Personal)

Wie Aaron das Licht des Siebenarmigen Leuchters behandeln soll (8,1-4), betrifft gleichermaßen das Kultpersonal und einen Kultgegenstand. 3,1-4, die Genealogie Aarons, ist gleichzeitig ein Erzähltext und ein Text über das Kultpersonal. Dem Kultpersonal sind dann auch die folgenden Texte 3,5-10.11-13.14-39 gewidmet, hier geht es um ihre Aufgaben und ihren Status. Ihre weitere Aufgabenverteilung ist in Num 4 geregelt. Ebenso geht es in Num 18,1-7.8-19.20-24.25-32 um verschiedene Regelungen für das gesamte Kultpersonal einerseits wie für das Verhältnis von Aaroniden und Leviten andererseits. Ganz anders ist 35,1-8 gelagert, hier wird den Leviten eine Zahl von 42 Städten mit Weideland zugesichert. Es bedarf der Auslegung, ob die Zahl der Freistädte für Totschläger auch den Leviten untersteht (35,9-15, s. auch 35,6).

Der sogenannte Priestersegen (6,22-27) ist durch seine geschickte Versprachlichung ein Segen, der allen Rezipierenden kenntlich gemacht ist, und doch nur eine Anweisung an das Kultpersonal der Hohepriester darstellt. Dagegen ist die Forderung der Zizit (15,37-41) zur Erinnerung eines jeden an alle Gebote zu jeder Zeit an keinen Kultort gebunden, also eigentlich gar kein Kulttext. Die Ungebundenheit an einen Kultort teilen eine Reihe von Texten, teils aus plausiblen thematischen Gründen, z.B. wenn Eidmöglichkeiten einer familiengebundenen Frau geregelt wird (Num 30,2-17), und teils aus Gründen, die die Möglichkeit berücksichtigen, dass man ohne offiziellen Kult etwas Religiöses tut, wie z.B. die Nasiräer (6,1-21).

Kulttexte II: Kultbetrieb (Opfer und Opfervorschriften)

Der klassische Text für den Kultbetrieb, für Opferbestimmungen vieler Art, ist Num 28,1-30,1 – allerdings werden keine Priester oder sonstige Kultangestellte erwähnt. Ähnlich ist Num 19, die Einrichtung von der Asche der roten Kuh für die Reinigung nach Kontakt mit Leichnamen, ein Text, der zwar schwer verständlich ist, aber eindeutig den Texten zum Kultbetrieb zuzuordnen ist.

Die Opfernden betreffen Texte wie das Eifersuchtsopfer des Ehemanns und das Ordal am Körper seiner Frau (5,11-31) sowie die Frage nach Mündigkeit bei Eid-schwörenden Frauen (30,2-17), aber auch die NasiräerInnen (6,1-21). Dieser letzte Text betrifft aber nicht nur den kultischen Zusammenhang. Hier kommen auch Regelungen zu stehen, die das Verhalten der NasiräerIn außerhalb des Heiligtums festlegen: Thema ist gerade die besondere freiwillige JHWH-Nähe ohne jeden Kult und der Versuch Verantwortlicher, dies in selbigen einzubinden.

Andere Texte sind schwieriger in diese doch klar definierte Textgruppe zu ordnen: Eigentlich ein Text über Opfer ist die Regelung von der Auslösung der menschlichen

Erstgeburt (3,44-51), das allerdings betrifft ein nur ein einziges Mal auszuführendes Gebot. Die genau erzählte Einweihung des Zeltheiligtums (Num 7) stellt einerseits einen Text zum Kultbetrieb dar, andererseits eine Erzählung zur eben einmaligen feierlichen Inbetriebnahme. 15,1-16.17-21 sind Opfervorschriften, ebenso die Unterscheidung zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit (15,22-31), eigentlich eine juristische Unterscheidung, die hier aber den Grad angibt, zu dem das Verhältnis des einzelnen und der Gruppe zu JHWH getrübt ist und entsprechend unterschiedene Opfertätigkeiten vorsieht.

Gesetzestexte

Als Gesetzestexte sind diejenigen Texte verstanden, die das Zusammenleben der Menschen regeln. Das sind zumeist Texte, die sich auch in modernen europäischen Gesetzessammlungen finden (könnten). Hierher gehören so unterschiedliche Texte wie die Regelung, dass aus welchem Grund auch immer „unrein“ Gewordene unter Quarantäne gestellt werden müssen (5,1-4). Da die Begründung dafür nicht allgemeine Vernunft oder Aberglaube ist, sondern das Gebotensein JHWHs, weil sonst das Lager unrein würde, „in dem auch ich wohne“ (Num 5,3), ist dieser Text letztlich kein allgemeiner Gesetzestext oder einer zur Regelung des Gemeinschaftslebens, sondern wegen 5,3 ein religiöser Text. Die Unterscheidung von Mord und Totschlag (35,16-34), aber womöglich auch die Einrichtung der Freistädte (35,9-15) würden heute als Strafrechtstexte bezeichnet werden.

Sachtexte

Unter den als Sammelbegriff zu fassenden Titel summiere ich hier alle Texte, die keine Erzähltexte sind, und auch keine Gesetzes- oder Kultzusammenhänge ansprechen. Damit ist die Einordnung in diese Textgruppe eine Entscheidung ex negativo. Die Liste der Zugstationen (Num 33,1-49) ist ein Sachtext, ähnlich wohl der Text zur Vertreibung der Landesbewohner in 33,50-56, die göttliche Umgrenzung des Landes (34,1-15)¹⁸¹ und die Liste derjenigen, die bestimmt sind, bei der Landverteilung zu helfen (34,16-29). Die von JHWH gebotene Landverteilung in 26,52-56 ist wohl trotz des erzählten göttlichen Ursprungs ein Sachtext, weil eine nichtkultische und nichtjuristische Regelung getroffen wird.¹⁸²

Eigentlich wäre ein Text zur Organisation des Lagers (10,1-10) ein klassischer „Sachtext“. Aber ab 10,8 geht es um Kultpersonal (= Hohepriester), die das ewige

¹⁸¹ Dabei ruft 34,13-15 eher themenverlassend die Regelung von Num 32 wieder auf.

¹⁸² Tatsächlich stellt ihr Inhalt, der die Größe des jeweiligen Landstücks mit einem zweifach begründeten „Je nachdem“ angibt, eine danach noch einzeln zu korrigierende und demnach ungenaue Regelung dar.

Privileg haben, diese Trompeten zu blasen. Sein Zweck im Kriegsfall ist das JHWH-Gedenken (10,9), ebenso wie bei den Festen (10,10). So dient dieser Text mehreren Regelungen und gehört demnach in verschiedene thematische Textsorten.

Erzähltexte

Die Formen dessen, was man im Buch Numeri als „Erzähltext“ bezeichnen kann, sind mit „heterogen“ eher beschönigend attribuiert, so unterschiedlich ist das Vorzufindende: Die Zählungen sind Erzähltexte, insofern sie zwar Gebote enthalten, aber auch die genauen Berichte ihrer Ausführung und ihrer Ergebnisse. Das wären 1,1-46; 2; 3,40-43; 25,19-26,51.57-62. Definiert man hebräischen Texten angemessener, dass ein Erzähltext als hauptsächliche Prädikatsform Narrativ enthält, dann handelt es sich bei allen diesen Texten nicht um Erzähltexte. Auch sind diese Zählungs- und Namenslisten von ihrem Inhalt her eher Sachtexte. Ähnlich handelt es sich beim Pessachfest um ein religiöses Fest, es ist aber zugleich ein Gedenkfest eines historischen Ereignisses; in Num 9,1-5.6-14 sind damit explizit keine Kulthandlungen verbunden.

Das erzählte Prinzip von Aufbruch und Niederlassen von Wolke und Lager (9,15-23) ist ein Erzähltext, aber letztlich keine Erzählung, weil es keine Geschichte erzählt: es gibt keinen Spannungsbogen, keinen Konflikt oder sonst Problematisiertes. Das ist auch im Itinerar in 20,10-20 der Fall. Dagegen bildet 10,11-12 eine recht kurze Erzählung, die in 10,13-28 ausführlich narrativ erläutert wird. 10,29-32 ist eine abgebrochene Erzählung, sie enthält den ersten Dialog des Buches. Wenn schon nicht das Gespräch, wird wenigstens das Erzählen von der Art und Weise des Zugs durch die Wüste in 10,33-36 weitergeführt. Die nun folgenden Texte Tabera (11,1-3), die Lustgräber (11,4-34), der Aufstand Miriams (12,1-15) und die Kundschafter (13,1-14,45) bilden einen ganzen Reigen von heute als klassisch angesehenen Erzähltexten, es sind Konflikterzählungen zwischen Volk, Mose und JHWH. Sie werden in Num 16-17 letztlich fortgesetzt, insofern eine weitere Gruppe von Israeliten mit der Führungsstruktur nicht einverstanden ist. In 20,1-13 werden diese Konflikte zum schlimmen Ende geführt, weil Mose und Aaron selbst ebenso wie die Kundschaftergeneration das Land nicht betreten dürfen: Sie haben sich nicht nur dem Volk, sondern auch JHWH entzweit. In Num 32 wird ein Konflikt ausschließlich verbal ausgetragen.

Eine Gruppe von Erzählungen bilden die Begegnungen mit anderen Völkern: Edom (20,14-21), die Schlacht um Horma (21,1-3), der Sieg über Sihon (21,21-31), in Jaser (21,32) und über Og von Baschan (21,32-35). Israel begegnet Moab in Num 22-24 nicht, wohl aber nimmt Moab Israel wahr. Zu einer zunächst zivilen, dann bürgerkriegsauslösenden Begegnung beider Völker kommt es in den beiden Textfragmenten 25,1-5.6-18 und dann im heiligen Krieg in Num 31. Dieser Text stellt

aber auch ein verschiedene Textsorten vereinigendes Korpus dar, weil aus diesem narrativen Anlass kultische Regelungen getroffen werden (Reinigung von Kriegern und Material 31,19f.21-24) sowie ein Sachtext enthalten ist (Beuteteilung 31,25-54).¹⁸³ So enthält Num 9,1-5.6-14 sowohl Erzählung als auch göttliche Anweisung und ihre Durchführung, Regelungen für den Gültigkeitsbereich und Ausnahmen.

Ähnlich wie 9,6-14, bilden auch 15,32-36; 27,1-11; 36,1-12 Erzählungen um die Entstehung einer Regelung. Sind diese Texte nun Erzähltexte oder juristische/Sachtexte? Die Sukzession Aarons durch seinen Sohn Eleasar (20,23-29) ist zuvorderst ein Erzähltext. Sein Erzählgegenstand aber ist das Amt des Hohepriesters, von daher also ein Text über eine Kulteinrichtung. Stärker noch ist 27,12-23 ein Dialog zwischen Mose und JHWH, in dem es um Moses Sukzession geht. Auf anderer Ebene bildet 21,4-9 eine Erzählung, die allerdings der Ätiologie einer Kulteinrichtung gewidmet ist.

Und was ist mit Texten, die gar nicht zuzuordnen sind, weil es in Frage steht, ob sie überhaupt Texte sind? Das betrifft orientierende Texte wie 1,48-54 (s. dazu u. 3.2.6.2.) und 1,47; 26,63-65; 36,13.

Eine Unterteilung in verschiedene Textsorten ordnet Texte also zu eindeutig zu: Viele überschreiten die engen Grenzen von Textsorten, viele enthalten mehrere. Es ist entsprechend von einer Reihe von Forschenden angemerkt worden, dass auch Kult, Gesetzes- und andere Sachtexte häufig mit Verbalsätzen eingeleitet sind und ergo narrative Texte seien.¹⁸⁴ Eine dominierende Textsorte kann quantitativ oder qualitativ bestimmt sein. Ist außerdem die Abgrenzung von Texten anders zu bestimmen, so dass z.B. ein Text aufhört, wenn seine Textsorte aufhört? Dann wären thematische Zuordnungen überhaupt nicht mehr wichtig. Auch wenn man der hier vorgenommenen Einteilung der Texte zustimmt: Folgt eine Klassifizierung nun der Masse des Textes oder seinem buchstäblich marginalen kommunikativen Rahmen? Dann wäre z.B. Num 13f, die Erzählung von den Kundschaftern, ein Kulttext, weil am Anfang das Gebot JHWHs steht, das Land auszukundschaften.

Unabhängig von den Schwierigkeiten der Zuordnung ist festzuhalten: Keine Textsorte ist so dominierend, dass sie die Hauptstruktur des Buches abgäbe, wie das noch bei Melvilles Moby Dick oder dem Volksbuch Doktor Faustus ist: hier sind ausgesprochen heterogene Texte als Exkurse oder Bestandteile der Erzählhandlung eingeschaltet, der

¹⁸³ Texthistorisch verhält es sich sicher umgekehrt: die Absprachen zur Beuteteilung und die Reinigungsvorschriften nach dem Krieg sind älter als die Erzählung vom eindeutigen Sieg gegen ein midianitisches Heer.

¹⁸⁴ Für eine andere Art der Lektüre plädiert denn auch Saebo, Priestertheologie, es gebe im AT keinen so kategorialen Unterschied zwischen Erzählung und Kultgesetzgebung, S. 363ff. Auch Douglas, In the Wilderness, S. 107, sieht in Num 8,1-4 z.B. einen Erzähl- und nicht einen Kulttext.

Text kehrt immer wieder zur Haupte Erzählung zurück. So kann eine sogenannt synchrone Antwort auf die Frage, wie die Texte der Tora kompiliert seien, nur fehlgehen, verfolgt man nur eine bestimmte literarische Textsorte oder setzt man eine Textsorte prioritär.¹⁸⁵

2.1.3. Problemfelder im letzten Drittel des Buches

Zwar verursacht das letzte Drittel besonders große strukturelle Probleme, aber hier finden sich kaum Kulttexte (nur 28,1-30,1; 30,2-17) oder Gesetzestexte (35; 36), die doch so häufig als die störenden, eben die Handlung unterbrechenden, Buchelemente angesehen werden. Den Hauptteil machen hier Erzählungen und Listen aus und damit das von modernem Erzählen Geforderte in einer für das Buch Numeri typischen unvermittelten Abfolge. So kann man sagen, dass es der ureigene Charakter des Buches selbst ist, der im letzten Drittel überhaupt keine Orientierung mehr zuzulassen scheint.¹⁸⁶ Es ist noch nicht einmal konsensfähig, wo der dritte Teil des Buches beginnt (diskutiert wird meist eine Abgrenzung vor oder nach der Bileam-Episode). Im Folgenden sollen an drei Textbereichen beispielhaft die Probleme aufgezeigt werden, die das letzte Buchdrittel aufwirft, und zwar an Bileam, den Texten der Landnahme und der Klassifikation „Nachträge“ zu einem biblischen Buch.

2.1.3.1. Bileam

Die „Bileam-Perikope“ (Num 22-24) birgt für die Analyse des Buches Numeri vor allem zwei Besonderheiten: Zum einen bildet sie einen großen und vor allem detaillierten Erzählblock, der in sich mehr oder minder abgeschlossen ist. Er weist nach Ansicht der Forschung so gut wie keine phraseologischen oder sonstigen Verbindungen zu seinem Ko-Text auf,¹⁸⁷ so dass er pointiert gesagt als geschlossener Fremdkörper im inkohärenten Numeribuch angesehen wird.

Das hat zur Folge, dass zum anderen Num 22-24 nicht so recht in den Ko-Text eingeordnet werden kann. Abschnittsgrenzen zum letzten Drittel werden entweder vor Num 22 oder nach Num 24 gezogen, zuweilen auch nach Num 25, weil Num 25 mit Num 22-24 zusammengehöre und weil in Num 26 nach Olson ein neuer Abschnitt

¹⁸⁵ Dies ist in der formkritischen Diskussion innerhalb der Exegese zur Zeit (noch) nicht möglich, s. Finlay, Birth report Genre.

¹⁸⁶ Umso erstaunlicher ist, wie viele Bezüge zwischen dem letzten Drittel der Texte (hier Num 22-36) und allem Vorhergehenden Finlay, Israel, festgestellt hat.

¹⁸⁷ S. z.B. Milgrom, Art. Numbers, S. 1147; ders., Numbers, JPS, S. 185; Blum, Studien, S. 116f.

beginne. Entsprechend exegesierte man entweder das Buch Numeri oder Bileam.¹⁸⁸ Die Frage ist also offen, warum sich die Bileamperikope überhaupt im Buch Numeri befindet.

Interessanterweise werden durchaus Ausnahmen bzw. ‚einzige‘ Verbindungen zum Ko-Text genannt, die in der Summe eine beachtliche Zahl von Bezügen erbringt: die Steppen von Moab als Schauplatz;¹⁸⁹ die Reihe der fremden Völker in Num 20-21 und ihre Fortsetzung in Num 22-24 (Edom [20,14-21], Arad [21,1-3], die Amoriter und Sihon von Heschbon [21,21-30], Og von Baschan [21,33-35] und dann Balak von Moab [22,1ff]);¹⁹⁰ die Fortsetzung von Num 22-24 in 25 und ihre Wiederaufnahme in Num 31; die Erwähnung der ‚Ältesten Midians‘ in 22,4.7, und Vers 22,2, „der sich direkt auf den engeren Kontext bezieht und zudem noch deutlich außerhalb des eigentlichen Erzählungskorpus steht.“¹⁹¹ Hier tut sich also ein Widerspruch auf zwischen den genannten Belegen eines Zusammenhangs der Bileamperikope mit seinem Ko-Text Numeri und der Versicherung, dass es keinen Zusammenhang gebe.

2.1.3.2. Landnahme

Insbesondere Texte im letzten Drittel des Buches oder sogar das gesamte letzte Drittel als Ganzes werden oft als Landnahmetexte gesehen und damit als Übergang zum Buch Josua und hier wieder als fortlaufende Erzählung unter Auslassung von Dtn gelesen. Mit „Landnahme“ sind in einigen Monographien die Kapitel des letzten Drittels von Numeri als einigendes Thema betitelt.¹⁹² Milgrom erklärt „the immediate occupation of the promised land“¹⁹³ für das einzige Thema („single theme“), das Num 26-36 zugrundeliegt. Dabei kommen aber die Probleme mit der Landnahmetradition insgesamt zutage.¹⁹⁴ Was macht die Landnahme theologisch und textlich aus? Begriff, Thema und

¹⁸⁸ Eine gewisse parallele Einschätzung der Bileam-Episode ist auch in rabbinischen Auslegungen zu finden, so heißt es an der christlich-wissenschaftlicherseits immer wieder zitierten Stelle bBB 14a, dass die Bileamerzählung ein eigenes Buch bilde, geschrieben von Mose.

¹⁸⁹ Milgrom, Art. Numbers, S. 1147.

¹⁹⁰ Z.B. Weise, Segnen, S. 55.

¹⁹¹ Blum, Studien, S. 117.

¹⁹² So sieht Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, z.St., in Num 20,14-21, also in der „außenpolitischen“ Auseinandersetzung mit Edom, den Beginn der Landnahme Israels. Ihm schließt sich Scharf, Mose, S. 227f, an. Kessler, Querverweise, S. 258f, sieht sogar die Landnahmetexte mit Num 13 beginnen. Staubli, Numeri, NSK, S. 7 verbindet Olsons Zweiteilung in Num 1-26 und 27-36 (Auszugs- und Einzugsgeneration) mit der Auffassung, in 27,1-36,13 gehe es um „Die Eroberung des Ostjordanlandes“ und folgt darin Milgrom, Numbers, JPS, der ebenfalls die Kommentierung in zwei Hauptteile teilt: „The Generation of the Exodus“ und „The Generation of the Conquest“.

¹⁹³ Milgrom, Art. Numbers, S. 1147. S. auch Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1252.

¹⁹⁴ So führt z.B. Knauf, Josua, ZBK, Einleitung 3.1., aus, dass ein Großteil der hier einschlägigen Texte im Buch Josua von der Landgabe JHWHs an sein Volk spricht und nur eine kleine Zahl von Belegen das Einnehmen des Landes oder anderer/ einzelner Gebiete betont. Auch weist Knauf, ebd., auf die

vermuteter Textkomplex „Landnahme“ entsprechen weder den historischen Vorgängen, welcher aktuellen Hypothese auch immer man folgt, noch dem heutigen hochdiffizilen Problemhorizont.¹⁹⁵ Offen ist auch die Frage, welche Beziehung es zwischen welcher Landtheologie und welcher Gestalt von P gibt. Tatsächlich argumentieren alle Theorien zur Priesterschrift, zu Ps oder zu Post-Ps mit bestimmten theologischen Konzepten von „Land“.¹⁹⁶ Das ist zu hypothesenreich, um in Fragen nach dem Aufbau des Buches Numeri auf halbwegs sicheren Grund zu gelangen.¹⁹⁷ Der Ausdruck selbst ist also bereits unpräzise und als, pointiert formuliert, anachronistischer Verlegenheitsbegriff abzulegen.

Die Zuteilung von Num 26-36 zur „Landnahme“ ist auch deshalb unsauber, weil diese Einteilung willkürlich zu sein scheint, z.B. werden in Num 21 ostjordanische Gebiete erobert, und abgesehen von der zweiten Hälfte von Num 32 gibt es im Abschnitt 26-36 keine einzige Landerobertung. Auch ist unklar, warum so unterschiedliche Texte wie Num 27,1-11; Num 32; 21 und 33 in die Landnahmetradition fallen sollen, Num 13-14 aber nicht. Für das Buch Numeri kommt erschwerend hinzu, dass alle Landerobertungen ostjordanische Gebiete – also nicht „das verheißene Land“ – betreffen¹⁹⁸ und alle Eroberungen bis auf 21,32 Einnahmen aufgrund von Verteidigungskämpfen sind.

anachronistische theoriebildende Analogie zwischen germanischen Stämmen im Imperium Romanum und den Stämmen Israels in Kanaan hin.

¹⁹⁵ Wer sich historisch mit der Frage beschäftigt, wie und ob überhaupt eine Größe „Israel“ ins Land kam, hat sich von diesem Begriff längst verabschiedet. Die biblischen Traditionen insbesondere aus dem Buch Josua dürften zeitlich eher in den Problemhorizont der möglichen Rückkehr aus dem babylonischen Exil gehören, auch wenn wahrscheinlich einige lokale Kriegserzählungen im Buch Josua eingearbeitet sind (s. dazu Lemche, Vorgeschichte, passim; Finkelstein, Silberman, Posaunen, S. 86-139). Wahrscheinlich ist die Tatsache, dass der biblische Gottesbund, die Gebote und die Landgabe sowie die mit ihnen verbundene Mittlerfigur Mose der Landnahme innerhalb der Tora vorrangig sind, ein Zugeständnis an diejenigen, die zwar Juden waren und bleiben wollten, denen aber das tätige Annehmen der Verheißung in Gestalt der physischen Rückkehr zu viel zugemutet war.

¹⁹⁶ Das ist auch der engen Verknüpfung vom Land als eigentlichem Thema von P geschuldet, wie Noth sie verfochten hat. Das Wirken dieser These ist an den Zusammenfassungen prominenter P-Theorien bei Zenger, Einleitung, S. 156-175, beispielhaft ablesbar. S. dazu frappierend im Überblick Zenger, Einleitung, S. 161-166 sowie McEvenue, Style, S. 119-123. Die Annahme einer Landtheologie als Konstituens von P ist so dominant, dass ihre Existenz sogar verneint werden muss: „Keineswegs ist jedoch das Land das eigentliche Thema der Priesterschrift.“ (Fritz, Geschichtsverständnis, S. 427 Anm. 6).

¹⁹⁷ Die Konzeption vom verheißenen Land in Pg-Num und/oder Ps-Num hat noch viele letztlich nicht klärbare Facetten. So hat Lohfink, Landübergabe, sowohl synchron als auch diachron die Frage diskutiert, warum in Num 20,12.24, 27,12; 32,7.9; 33,53 plötzlich die sonst futurische Landgabe in Vergangenheitsformen vorkommt – um ab Dtn 1 wieder in Zukunftsformen zu fallen. Wirklich überzeugend erscheint mir hier keine seiner vorgestellten Lösungen. Seine Problemanzeige weist aber auf viele ungeklärte Fragen in der (synchronen fast noch mehr als der diachronen) Pentateuchexegese.

¹⁹⁸ Dass das verheißene Land (erst) mit der Überschreitung des Jordan betreten wird, wird nicht nur inhaltlich in den Debatten um die ostjordanischen Gebiete in Num 32 deutlich, sondern auch an den Implikationen der Formulierung „über den Jordan ziehen“, was eben den Einzug/die Einnahme des verheißenen Landes zur Folge hat (32,5.19.21.29.32; 33,51; 35,10). Dass das „Land Kanaan“ dieses

Ob wirklich Land und Landnahme in Numeri so dominant seien wie allseits angenommen, dafür sind m.W. auch die Bezüge auf die Landverheißung als Versprechen an die Erzeltern kein Anzeichen,¹⁹⁹ die in Numeri nur gerade viermal vorkommt – so selten wie in keinem anderen Buch des Pentateuch.²⁰⁰ Die Stellen, an denen sie vorkommt, stellen darüberhinaus – so viel sei der Untersuchung in Kap. 3 und 4 dieser Studie vorgegriffen – strukturell keine entscheidenden Punkte im Buch dar. Dazu ist es eine Diskussion wert, ob die Landverheißungen an die Erzeltern im Buch Genesis selbst erfüllt werden, dies scheint mir durchaus eine der Funktionen von der Episode um den Landerwerb rund um Machpela (Gen 23) zu sein.²⁰¹

Plausibel problematisiert Coats auch die Kategorie des Themas im allgemeinen wie des Themas Landnahme im besonderen für das Teilen eines Buches:

„The question is not whether any conquest motifs, even any conquest stories appear in Numbers. They clearly do. The question is whether the motif establishes a structural unity that may be identified as a conquest theme.“²⁰²

Das aber ist deutlich nicht der Fall. Auch das weitere Thema „Land“ hält die Texte im letzten Drittel nicht zusammen. Und doch ist das Land, in dem Milch und Honig fließen, das JHWH Israel versprochen habe, Motivation des ganzen Zugs durch die Wüste Sinai (Num 10,29). Auch sind die Israeliten am Ende an der Grenze zum Land angekommen. Kann es dann überhaupt möglich sein, dass die Landnahme keine wichtige Rolle im Buch spielt?

2.1.3.3. Buchabtrennung und „Nachträge“

Warum enthält das Buch Numeri diejenigen Stoffe, die es enthält? Warum stehen sie nicht in anderen Büchern? Insbesondere am Ende werden einen Kontext störende Teile

verheißene Land ist, indem die zweieinhalb Stämme eben nicht wohnen, macht weiterhin 34,13-15 explizit.

¹⁹⁹ Die Verheißungen an die Erzeltern in ihrer teilweisen Erfüllung und eben Nicht-Erfüllung sieht Clines, Theme, bes. S. 30, als das eigentliche Thema des gesamten Pentateuch an. Die Landverheißung sei dominantes Teilthema in Numeri und Deuteronomium. Mit dieser Auffassung stimmt Douglas, In the Wilderness, S. 35, überein. Ähnlich sieht Lohfink, Priesterschrift, in Segen und Erfüllung eine der Grundkategorien von Pg. Eine kritische Diskussion von Clines' These hat Lee, Punishment, S. 69f, vorgenommen, der unter anderem kritisiert, dass bei dieser Hauptthema-Nennung nicht geklärt ist, welche Rolle die Erwählung Israels einerseits und die schiere Existenz der anderen Völker andererseits spielen.

²⁰⁰ Belege: Num 11,12; 14,16.23; 32,11. Allerdings ist umstritten, welche Formulierung genau hier ausschlaggebend ist. Geht es um das Führen ins Land (s. hierzu Zenger, Einleitung, S. 68) oder um JHWHs Zuschwören des Landes an die Väter (s.o.) oder um das Zuschwören an Abraham, Isaak und Jakob (so Schmid, Erzväter, S. 67-75) oder um das Zuschwören an das Volk (so z.B. Num 14,16) oder die Landgabe (so z.B. Num 10,29)? Je nach Entscheidung ist das Bild ein anderes. S. die theoretischen Überlegungen zu Statistiken bei Krispenz, Frage, S. 224-231.

²⁰¹ Auch dass die Land- und Nachkommensverheißung an Jakob wiederholt werden (Gen 35,11.12), sieht in Gen 49,2-28 (Nachkommen) und Gen 49,29-32 (Land) eine Erfüllung, in Gen 49,29-32 mit explizitem Bezug auf Machpela.

²⁰² Coats, Conquest Traditions, S. 178f.

als „Nachträge“ erklärt. Unter Nachträgen versteht man hier Texte, die aus zweierlei Ursachen im Buch zu stehen kommen: entweder wollten die RedaktorInnen mit thematischen Mitteln Übergänge schaffen.²⁰³ Oder Texte entstanden zu einem Zeitpunkt, als das Buch in seiner Komposition schon festgestanden habe, und seien deshalb einfach hinten angefügt worden. Beide Erklärungen stehen einander diametral gegeneinander, weil die erste Motivation inhaltliche Zusammenhänge herstellen soll, und die zweite Motivation diese Zusammenhänge sprengt.

Beim Buch Numeri sind Beginn und Ende des Buches betroffen: die ersten zehn Kapitel werden noch zur Sinaiperikope ab Ex 19 gerechnet, mit inhaltlichen und redaktionellen Gründen,²⁰⁴ und oftmals wird das gesamte letzte Drittel des Buches (hier Num 28-36) vor allem aus Datierungsgründen als Nachtrag angesehen.²⁰⁵ Damit würden im Buch Numeri nahezu 19 von 36 Kapiteln,²⁰⁶ also knapp über die Hälfte, dem Buch eigentlich abgesprochen.²⁰⁷ Und damit wäre Numeri eines derjenigen biblischen Bücher – und zumal noch Teil der Tora! – das mit die meisten Nachträge hat (will man nicht Deuterio- und Tritojesaja und -sacharja als ganze zu „Nachträgen“ rechnen). Ist das möglich? Ein Drittel des Buches als „Nachtrag“ und fast ein weiteres für den Übergang vom Vorherigen? Numeri wäre somit das einzige Buch der Tora, das weder vorn noch hinten abgeschlossen sein soll. Was ist das für eine Form der Gestaltung? Und was ist das für ein Kohärenzbegriff – bei den RedaktorInnen und auch bei den heutigen ForscherInnen?

2.1.3.4. Die Aporien der „Nachtragshypothese“ am Beispiel von Num 27 und 36

Die Position von Num 36 wird zumeist damit erklärt, daß der Text hinzugefügt worden sei, als der Buchtext in Aufbau und Abfolge schon festgestanden habe.²⁰⁸ Demnach müssen mehrere Prozesse stattgefunden haben:

1. Bei der Annahme, Num 36 habe nur noch hinter das Ende eines tendenziell fertigen Buches gepasst, muss Num 36 später entstanden sein als Num 27,1-11,

²⁰³ Kratz, Komposition, S. 243.

²⁰⁴ Dazu kommt noch die Deklaration des letzten Teils der Sinaiperikope als „Nachtrag“, das betrifft die in der Anordnung tatsächlich schwer verständlichen Kapitel 5-9. Dies wird nahezu von der gesamten älteren Exegese vertreten, zitiert und auch vertreten u.a. von Blum, Studien, S. 301 Anm. 54; Römer, Hauptprobleme, S. 306f.

²⁰⁵ Beispielhaft ist hier schon Klostermann: Num 28-36 seien Vermehrungen des Textes durch Redaktoren (Klostermann, Pentateuch, S. 188-222).

²⁰⁶ Num 1,1-10,10 und 28,1-36,13.

²⁰⁷ Letztlich gehört nach Meinung vieler ExegetInnen sogar noch mehr in sekundäre und tertiäre „Wachstumsphasen“: Die Gesetzestexte im Pentateuch sind samt und sonders „literarisch sekundär“ (Kratz, Komposition, S. 101).

²⁰⁸ Gray, Numbers, ICC, z.St.; Budd, Numbers, WBC, S. xvii, 388f; Sakenfeld, Zelophehad's Daughters, S. 39; Milgrom, Numbers, JPS, z.St.; Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 329. Achenbach, Vollendung, S. 572f.

weil sonst nicht erklärbar ist, warum der eine Text nur ans Ende, der andere Text aber in die Mitte des Buches eingefügt werden konnte.

2. Num 27,1-11 datiert in diesem Modell also vor Num 36 und in engem Zusammenhang mit Num 26. Wenn Num 27,1-11 und womöglich 26,33 nach Num 26* entstanden sind, stand der Text des Numeribuches* noch nicht so fest, dass nicht Ergänzungen mitten im Buch möglich waren.
3. Zwischen den Anliegen, die hinter Num 27 und vor Num 36 standen, muss es eine Zeit gegeben haben, in der das Numeribuch* trotz seiner Eigenschaft als Restesammlung mit offensichtlich beliebiger Struktur (s.o.) abgeschlossen, danach als feste Komposition und sodann als heiliger Text angesehen wurde, der nicht mehr geändert, sondern nur noch ergänzt werden konnte.

Ein solcher Prozess ist m.E. keine plausible Annahme einer Textenstehung. Mehr noch: Das Problem zwischen Num 36 und 27 liegt in der Sache. Es ist schwer vorstellbar, daß Bedenken betreffend eines möglichen Konfliktes zwischen den Interessen der Familie, hier des Tochter-Erbrechts, und den Interessen des Clans erst so spät aufkamen. So ist die Frage, ab wann nach Beginn der Regelung von Num 27 den literarischen Herren im Stamm Manasse und den historischen Schriftgelehrten irgendwo das Folgeproblem auffiel, absurd: ob nach der ersten außerstammlichen Heirat (ca. 1 Jahr?) oder erst nach einer größeren Anzahl von Jahren (ca. 20 Jahren?). Kurz: eine Art Matrilinearität in ein patrilokales Gesellschaftssystem einzuführen, bringt logische Probleme, die m.E. jedem nach kurzer Zeit auffallen.²⁰⁹ „Kurze Zeit“ dürfte weit unter Jahresfrist liegen. So ist dieses literaturgeschichtliche Modell hochgradig unwahrscheinlich, weil die Vervollständigung der Stoffsammlung, ihre Zusammenstellung und ihr Werden zum nicht änderbaren Text erheblich mehr Zeit in Anspruch nehmen müsste.

Das Nachtragsmodell operiert außerdem mit der stillschweigenden Annahme, dass eine „Verfassergruppe Num 36,1-12“ zeitlich später als die „Verfassergruppe Num 27,1-11“ einen Text sehr ähnlicher erzählter Situation und Sprache verfassen konnte. Dass also verschiedene Redaktionen (und bei diesem Modell muss man Num 27,1-11 und 36,1-12 zwingend auf verschiedene redaktionsgeschichtliche Stufen stellen!) dieselbe Sprache

²⁰⁹ Hier ist ein in der Exegese des AT immer wieder virulentes Problem berührt: die Frage nach der Überzeitlichkeit oder Alterität der Menschen über die Jahrtausende, Kulturen und Klimazonen: Ist „Logik“ überzeitlich? Weiter unten argumentiere ich gegen ein universales Kohärenzverständnis, an diese Stelle eher dafür. Als zu diskutierendes Beispiel sei Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 23, angeführt: „Wenn beispielsweise Gen. 12,10-20 am Pharaonenhof, Gen. 20 hingegen in der Umgebung des Königs Abimelech von Gerar spielt, so erkennen wir hier zwei verschiedene Gestaltungen des gleichen Stoffes, der alte Leser aber musste annehmen, dass Abraham bei zwei verschiedenen Gelegenheiten in ähnlicher Weise gehandelt hatte.“ Letztlich bleibt nur, diese Frage als Desiderat anzuzeigen und im Konkreten je nach Situation zu entscheiden.

gebrauchen konnten, entzieht unter der Hand historisch-kritischer Argumentation mit Sprachunterschieden als Datierungsargument den Boden.

Dazu kommt, dass das gesamte verhandelte Problem nach allseitiger Meinung ein theoretisches ist: die zwölf Stämme gab es nicht, dieses Erbrecht gab es nicht, die Töchter sind Stadtpersonifikationen, Mose und eine derart vorgestellte „Landnahme“ gab es auch nicht. Warum also wurde der Einwand in einer rein literarischen Diskussion (Num 36,1-12) nicht an der Stelle eingefügt, an die es inhaltlich gehört, nämlich hinter 27,11?

2.1.4. Detailfragen

Auch in der vorgestellten Erzähllogik gibt es Unstimmigkeiten: Nun ist es z.B. plausibel, die Israeliten kurz nach Auszug aus Ägypten zu zählen, und vor dem Aufbruch vom Sinai ebenfalls. Aber in den ganzen vier Wochen, in denen das Buch Leviticus spielt (Ex 40,17; Num 1,1), ist ihre Zahl exakt gleich geblieben (Ex 38,26; Num 1,46). Das heißt, es gab in der erzählten Welt entweder weder Todesfälle noch Geburten oder genau gleich viele. Auch hier muss eine narrative Funktion die Motivation für die Doppelung geben.

Weitere Fragen kommen hinzu: Warum sind die Erzählungen um die Revolten von Korach und seinen Anhängern einerseits und Dathan und Abiram andererseits und den 250 Honoratioren zum dritten überhaupt zusammengeflochten? Was kann die Funktion der Episode um Hobab (Num 10,29-32) sein, warum wurde sie nicht zuende erzählt? Warum wurde bei Moses kanonisch erzähltem Jähzorn (Ex 2,12; 32,19) eine so schwer verständliche Motivation für seinen Ausschluss aus dem verheißenen Land gefunden (Num 20)?

2.1.5. Zusammenfassung

Warum wurde ein unverständliches und unübersichtliches Buch mit der Autorität der Tora ausgestattet? Sollte es wirklich eine lieb- und konzeptlos zusammengestellte Ansammlung von Resten dessen sein, was nirgendwo hineinpasste, aber das hohe fiktive Alter der Wüsten- und Mosezeit brauchte? Eine thematische Ordnung oder narrative Abfolge wäre doch viel einfacher für RedaktorInnen und LeserInnen gewesen.²¹⁰ Sie wäre auch leicht gewesen: die kultischen Texte, die Zählungen und die

²¹⁰ Eine ähnliche Frage stellt sich auch Mathys, *Bücheranfänge*, S. 7f, und meldet eine Antwort als Desiderat an.

sogenannten Murr Geschichten könnten je einen eigenen Block bilden; Num 25; 31 behandeln dasselbe Thema; Num 27,1-11 und 36,1-12 spielen in derselben Szene, könnten also direkt nacheinander stehen. Warum also wurde das nicht getan? Reicht der bloße Verweis auf verschiedene Verfasser- und Redaktorengenerationen aus? Stattdessen sind just Num 27,1-11 und 36,1-12 geradezu schlagende Belege für eine Buchredaktion,²¹¹ ähnlich wie bekanntlich Num 1,1 und 36,13.

Zusammen mit anderen Literaturwerken der Vormoderne ist Numeri Traditionsliteratur, d.h. Stoffe aus anderen Kompositionen werden wiederverwendet und/oder werden über lange Zeiträume und damit von vielen Generationen und für viele Kontexte aktualisiert bzw. verändernd ausgelegt und erklärt. Mit Carr gehe ich davon aus, dass nicht die Archivierung des materialen Textes im Vordergrund der Textproduktion stand, sondern die Kommunizierung seines Inhalts.²¹² Warum, wenn man über Generationen und Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte an einem Text schrieb – oder (was wahrscheinlicher ist) verschiedene Texte, die in mehreren Zügen zusammengestellt wurden – warum wechselte man das System der Textstrukturierung? Wechselte man es überhaupt? Wenn nicht, warum stellte man Texte ohne Struktur zusammen? Die Buchstruktur des heutigen Pentateuch steht quer zu den „Quellen“. Welche Intention stand dahinter? So geht es am Ende (oder am Anfang) nicht nur um die Frage, wie wohl der Text aufgebaut ist, sondern sogar um die Frage: Warum existiert das Buch Numeri?

2.2. Warum existiert das Buch Numeri?

Das Buch Numeri weist einerseits starke Buchgrenzen auf (zweimal doppelte Signale: 1-26; 27-36), und andererseits ist es Teil von buchüberschreitenden Zusammenhängen. Diese Buchstruktur kann nur deshalb über die Maßen betont sein, weil man sie betonen wollte.

Wenn die RedaktorInnen Sätze in den Text bauten, die dazu da waren, Bezüge zu anderen Texten herzustellen – und mit dieser Linie wird z.B. 21,10-20 diskutiert²¹³ – dann besteht die Frage, was den Rahmen für die RedaktorInnen abgab. Welche Referenzrahmen haben redaktionelle Arbeiten am Buch Numeri? Kann man an ihm

²¹¹ S. schon Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1253; Crüsemann, Tora, S. 421; Milgrom, Art. Numbers, S. 1147; ders., Numbers, JPS, S. xiii; Ulrich, Framing Function.

²¹² Carr, Writing; ders., Bildung, S. 185.

²¹³ Hier erwägt Blum eine Stichwortanbindung an 21,4-9 vor dem Hintergrund von 33,41f, was literargeschichtlich die Herkunft von 21,10f darstellt, durch צלמנה als Anklang an צלם, was in 1Sam 6,5 mit apotropäischer Wirkung vorkomme, und Funon (פונן), das als Kupferminengebiet bekannt sei (Blum, Studien, S. 124f Anm. 96).

möglicherweise ablesen, ob oder besser an welchen Stellen Numeri primär als Buch, als Teil eines Buches Tora oder eines Buchkomplexes Tetrateuch und Hexateuch vorgestellt ist? Dass es ausgesprochen schwierig in seiner Ganzheit zu verstehen ist und tatsächlich die exegetische Auffassung im Raum steht, das Buch sei eine Restesammlung (s.o.), oder sonstwie „historisch gewachsen“,²¹⁴ zeigt, dass die Frage, warum überhaupt Numeri existiere, nicht so lächerlich ist, wie sie klingt.²¹⁵

2.2.1. Technische Notwendigkeiten: Der Umfang einer Rolle

Schmidt weist die Annahme Olsons zurück, dass man von einem Buch der Tora überhaupt eine kohärente Aussage erwarten könne:

„[...] das setzt voraus, dass das Buch als eigene literarische Größe verstanden werden sollte. Man wird jedoch m.E. stärker mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass der Pentateuch aus praktischen Gründen in fünf Bücher aufgeteilt wurde. Dann musste Numeri keine ‚coherent message‘ enthalten, weil das Buch auf dem Hintergrund des ganzen Pentateuch gelesen werden sollte.“²¹⁶

Demgegenüber ist festzuhalten, dass „Buch“ in der Antike nicht deckungsgleich mit „Kodex“ ist, also mit gebundenen Seiten. Kodizes kamen erst im Bereich neutestamentlicher Zeit auf. In der Antike schrieb man auf Rollen.

Die Auffassung, die Gestalt und der Umfang des Buches Numeri verdanke sich vor allem den technischen Notwendigkeiten der Buchrollen, ist weit verbreitet.²¹⁷ Ihr hat sich eigentlich viel beachtet Menachem Haran mit einer ganzen Reihe von Argumenten entgegengestellt: Überall westlich von Mesopotamien, wo literarische Aktivität in Buchrollen niedergelegt wurde, wurde jedes Werk in eine einzelne Rolle geschrieben.²¹⁸ Wenn ein Werk über die Begrenzung einer Rolle hinausging, wurde es auf einer anderen Rolle weitergeführt. Drei Kompositionen waren zu groß für eine einzige Rolle:

²¹⁴ Damit meint man in der Argumentation allzu oft, dass ein besonders langer Entstehungsprozess die BearbeiterInnen die vorherige Struktur und inhaltliche Ausrichtung des Textes hat missachten oder nicht erkennen lassen. Dummerweise stehen die Länge und Intensität der Bearbeitung einerseits und die (In)Kohärenz des Bearbeitungsobjekts andererseits nicht zwingend in einem Zusammenhang.

²¹⁵ Tatsächlich ist das Ziel Guillaumes, zu beweisen, dass Pg kohärent sei, weil/wenn man es als eigenständigen Text herstellen und lesen könne: „Pg is [viewed, U.S.] fragmentary because it is rarely studied as a whole. Pg is deemed incoherent because it is rarely studied for itself.“ (Guillaume, Land, S. 8).

²¹⁶ Schmidt, Literatur, S. 253. Dagegen Achenbach, Numeri, S. 124: „Die Brücke zwischen beiden bildet eine nach-dtr und nach-priesterschriftliche Synthese von Stoffen im Numeribuch (Num 10-32*). Redaktionsgeschichtlich bedeutet dies: die Bewahrung der vor-dtr Überlieferung der Wüstenerzählung dort setzt deren dtr Rezension im Dtn schon voraus. [...] Mit anderen Worten: die vor-dtr Stoffe des Numeribuches sind nurmehr nur noch als Teil eines Hexateuchs zu haben, ihre Erhaltung ist der Hexateuchredaktion zu verdanken.“

²¹⁷ S. z.B. Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 6 u. s.o.

²¹⁸ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 165. Sarna, Libraries, S. 55f.

Pentateuch (5), DtrG (4 bzw mit Dtn 5), ChrG (2: Chron; Esr-Neh). Auch die „Quellen“ des Pentateuch, und seien es die eigenständigen Schriften P und D, wurden aufgrund ihres Umfangs gegebenenfalls auf verschiedene Rollen niedergelegt.²¹⁹ Diese Feststellungen Harans gelten unabhängig davon, was inzwischen exegetisch an alternativen Gestalten der Kompositwerke „DtrG“, „ChrG“ oder die „Quellen“ erarbeitet wurde. Demgegenüber hält Schmid fest, dass derart umfangreiche Textsammlungen wie die Tora buchtechnisch sehr wohl möglich waren.²²⁰

In den allermeisten Fällen gab es keine Konvolutrollen.²²¹ Auch wenn es technisch möglich war, mehrere Texte auf eine Rolle zu schreiben, wurde das oft auch bei den kleinsten Texten nicht unternommen, auch in Qumran nicht – mit Ausnahme des Dodekaprophetons, das bekanntlich als *ein* Buch gilt, auch wenn Nah 1,1 deutlich macht, dass das Buch einmal eine eigene Rolle war.²²²

Die Länge der Rolle wurde der Länge des Textes angepasst, dazu dienten auch die masoretischen marginalen Zeichen, deren Funktion es war, die Hälfte, ein Achtel etc. eines Textes = einer Rolle zu markieren. Endete der Text vor dem Ende der Rolle, wurde das Material dort abgeschnitten.²²³ Trotzdem sind die meisten der heutigen biblischen Bücher Kompilationen: eine eigene Rolle pro Buch sollte also nicht zur Annahme verführen, hier fände sich besondere Authentizität.²²⁴ Zugleich sind m.E. die literarischen und literaturgeschichtlichen Konsequenzen von verschiedenen Schreibrollen als Abfolge *eines* (Makro)Textes noch heute nicht klar. Gutzwiller weist darauf hin, dass die physische Einheit „Buch“ oder „Rolle“ in der Antike nicht deckungsgleich mit konzeptioneller Einheit sein müsse. Demnach wäre auch nicht davon auszugehen, dass Intertextualitäten nur innerhalb einer „Schrift“ möglich wären.²²⁵ Belegt sind sowohl mehrere Rollen für ein „Buch“ als auch mehrere „Bücher“

²¹⁹ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 165. S. die Aufnahme bei Blum, Studien, S 111. S. auch Sarna, Libraries.

²²⁰ Schmid, Buchgestalten, S. 184-191.

²²¹ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 165. Das steht im Gegensatz zu den um die Zeitenwende aufkommenden Kodizes.

²²² Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 166f.

²²³ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 163.

²²⁴ So geht Blum vom Pentateuch als einem einzigen Buch aus und konstatiert, was für das Buch Numeri im einzelnen auch gilt: Er rechnet es der Konkurrenz zwischen Aaroniden und Laien einerseits und der persischen Reichsautorisation andererseits an, dass es diese Tora in ihrem „diskontinuierlichen Erzählen“ gebe. „Aufgrund der ihr immanenten Logik konnte gerade diese Perspektive dann aber zugleich entscheidend als Katalysator dafür wirken, dass die von den maßgeblichen Gruppen vertretenen normativen und formativen Konzepte für Israel als Volk JHWHs eben nicht in konkurrierenden Werken *nebeneinander* tradiert, sondern derart in einer spannungsreichen Einheit zusammengefügt wurden, dass die unterschiedlichen konzeptionellen Profile nahezu unverstellt wieder erkennbar blieben.“ (Blum, Esra, S. 248) Der einzige Unterschied der beiden Alternativen, die Blum hier benennt, ist der von zwei konkurrierenden Büchern und der von einem beides enthaltenden Buches.

²²⁵ Gutzwiller, Comments.

auf einer Rolle.²²⁶ Die Schriftlichkeit der Konzeption ist genau in der Zeit einer fraglichen Tora-Entstehung auch in Griechenland in einem Entwicklungsprozess. In den Historien Herodots fänden sich sowohl Passagen, die deutlich Zeichen einer Niederschrift von mündlichen Ursprüngen tragen, *und* eine Gesamtgestalt, die auf eine schriftliche Erarbeitung und Überarbeitung schließen lässt.²²⁷ Das ist bekanntlich auch im Alten Testament so, und diese Gleichzeitigkeit verschiedener Medien als „Quellen“ zieht sich bekanntlich bis heute durch die Wissens-Geschichte.

Aufeinander folgende Rollen werden entsprechend mit Zahlen auf der Außenseite o.ä. gekennzeichnet.²²⁸ So ist es m.E. ein Leichtes, ein Großkorpus wie die Tora zugleich als einzelne Korpora – um das also missverständliche Wort „Buch“ zu vermeiden – als auch als Gesamtkorpus zu konzipieren und wahrzunehmen. Gleichwohl bleibt die Frage nach einer tatsächlichen Überarbeitung physischer- und soziologischerseits offen.

In der Regel wird angenommen, dass die Fünfbuchgestalt recht jung ist: zunächst sei quasi analog zu der Entstehung der Kontinente ein Gesamtwerk entstanden und dann recht spät in fünf Teile getrennt worden.²²⁹ Auch wenn die Tora unterteilt werden mußte, hätte man vier Bücher mit durchschnittlichen 36,7 Seiten /20.000 Wörtern machen können oder mehr als fünf Bücher. An das recht kurze Buch Leviticus hätte das erste Drittel von Numeri durchaus gepasst. In der Rechnung Harans wäre es von 22 Seiten auf 32 Seiten gewachsen; das Buch Leviticus⁺ wäre dann noch immer kürzer als die Genesis. Man hätte den Rest von Numeri (Num 10,11-36,13) dem Deuteronomium voranstellen können, und es wäre mit 48 Seiten etwas länger als Könige, und in etwa so lang wie die Chronikbücher. Andernfalls hätte man das Deuteronomium als Rede Moses belassen und Num 10,11-36,13 als eigenes Buch gehabt.²³⁰

So wird die Auffassung durch noch so häufige Wiederholung nicht richtiger, das Buch Numeri existiere (womöglich ausschließlich) wegen der technischen Notwendigkeit eines Maximalumfangs von Buchrollen, die aus vier Teilbüchern der Tora fünf habe machen müssen.

²²⁶ Das lässt sich übrigens bis zum Buchdruck verfolgen.

²²⁷ Gutzwiller, Comments, S. 37.

²²⁸ Gutzwiller, Comments, S. 37.

²²⁹ Beispielhaft ist hier Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 6: „Als der Pentateuchredaktion ein eigenes literarisches Werk bildete, wurde der Text zunächst auf einer Rolle tradiert. Eine solche Rolle war aber wegen ihres großen Umfangs schwer zu benutzen. Deshalb wurde der Pentateuch in fünf Bücher aufgeteilt.“ Zenger, Einleitung, S. 106, nimmt das Anschwellen eines Riesenwerks sogar für den Enneateuch an, aus dem dann mit Esras Promulgation die Tora ausgeschieden wurde.

²³⁰ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles. S. dazu schon mit sehr ähnlichen Überlegungen und Ergebnissen Oesch, Petucha, S. 22.

2.2.2. Symbolische Gründe: Numeri als Fünftel der Tora

Einer der rabbinischen Namen des Buches Numeri ist חֲמֵשׁ הַפְּקוּדִים – „das Fünftel der [Tora], von den Musterungen“ (Joma 7,1; mMenachim 4,3, T.B.Sot 36b und verschiedene Belege in Sifre und Sifra). Tatsächlich gibt es in jüdischer Überlieferung²³¹ ausschließlich Belege für die Fünzfzahl der Torabücher und wiederum keinen Beleg dafür, dass dies jemals anders war.²³² Im Samaritanischen Pentateuch wie auch in der Septuaginta hat es bereits fünf Bücher. Die Übersetzung des Pentateuch ins Griechische beginnt etwa 285, nach Auffassung Siegerts eher in der Mitte des 3. Jhs.²³³ Blum stellt (wie auch andere) die Überlegung an, die historische Figur Esra könnte eine konkrete Rolle bei der Abgrenzung des Pentateuch gespielt haben.²³⁴ Dass der Pentateuch nicht als fünf Bücher und Buchkonzepte entstanden ist, sondern aus verschiedenen übergreifenden und einzelnen Textcorpora, ist ebenso Konsens, wie die Tatsache sein sollte, dass der Pentateuch inzwischen – und schon sehr früh – aus fünf Büchern und Buchkonzepten besteht.²³⁵ Und ist es nicht bereits ein schlagendes Argument für die Eigenständigkeit der fünf Bücher und zugleich für ihre Zugehörigkeit zur Tora, dass sowohl die Eigennamen der Bücher als auch ein ihnen gemeinsamer überliefert ist?²³⁶

Die Fünzfzahl der Psalmenbücher soll nach der Fünzfzahl der Tora gestaltet sein. Erstere ist in Qumran (1Q30, Fragment 1) belegt, so dass es eine fünfteilige Tora auch im ersten Jahrhundert v.Chr. gab – auch wenn sich dieser Beleg unter Umständen sogar auf die Tora und nicht auf den Psalter bezieht.²³⁷ So ist auch der midraschische Vergleich

²³¹ Zu den wenigen alternativen christlichen Überlieferungen s. Schmid, *Erzväter*, S. 46f Anm. 290. Brandt, *Endgestalten*, S. 78-80, der besonders Ausführungen zum Bryennios-Manuskript macht.

²³² Haran, *Book-Size and the Thematic Cycles*, S. 172. Zu den hebräischen masoretischen Handschriften Olson, *Death*, S. 45.

²³³ Siegert, *Einführung*, S. 42.

²³⁴ Blum, *Studien*, S. 380 Anm. 70.

²³⁵ Das hat Achenbach, *Numeri*, S. 134, aus redaktionskritischen Gründen bejaht: „Allerdings ist es erst auf der Ebene dieser Pentateuchbearbeitung zum System der Offenbarungsphasen (Ex 19-40; Lev 1-16.17-27; Num 1-25.26-36) und also einer Unterteilung in buchhafte Rollenabschnitte gekommen. Die Unterscheidung in ‚Bände‘ des Pentateuchs setzt die Existenz des in fünf Phasen (Gen – Ex – Lev – Num Dtn) einteilbaren Ganzen als sog. ‚Pentateuchische Einheit‘ voraus. Die Unterteilung in ‚Bücher‘ ist also nicht Teil der Redaktionsgeschichte, sondern Folge der Bearbeitungsgeschichte.“ Weiter noch geht Lohfink, *Landübergabe*, der anhand der verschiedenen Konzepte (beispielhaft am Tempusbezug der Landgabe) feststellt, dass insbesondere im Falle Numeris und Deuteronomiums Konzepte der Landschenkungen nebeneinander stehen. Dass die Buchgrenze eine „klare Scheidungslinie“ (ebd., S. 286) darstellt, deutet ihm darauf, dass die beiden Bücher einstmals noch nicht als Teilstücke des Pentateuch galten, also als Bücher nebeneinander existierten. Keine Spur davon, dass das Buch Numeri als Ganzes „redaktionell“ sei.

²³⁶ Beckwith, *Canon*, S. 248.

²³⁷ Fabry, *Psalter*, S. 147f, stellt in einer Sichtung aller Psalmenhandschriften von Qumran fest, dass es keine Handschrift gibt, die einen gesamten Psalter bezeuge, und auch keine, die ein einzelnes

zwischen Mose und David in bezug auf ihre fünf Bücher (Tora und Psalmen) verstehbar.²³⁸

Das ist aber auch schon alles an Konsens. Die Forschung an der Redaktionsgeschichte des Psalters scheint ähnlich zerstritten wie die Pentateuchforschung. Während z.B. Gese²³⁹ die Fünfteilung des Psalters, eher als rein äußerliche Kosmetik versteht, die an der Gestalt der fünf Psalterbücher keinen Anhalt hat, pflichtet Levin²⁴⁰ ihm tendenziell bei. Kratz²⁴¹ sieht in den buchgenerierenden Doxologien im Psalter eine eigens geschaffene Redaktion, die dem Text ein eigenes Profil gebe. Sie alle halten die Bucheinteilung des Psalters für einen endredaktionellen Vorgang. Koch²⁴² wiederum findet im vierten und fünften Psalterbuch jeweils eine Eigenprägung. Zenger²⁴³ sieht wiederum im Psalter eine Vielzahl von Kompositionsbögen, „die mit der sukzessiven Entstehungsgeschichte des Psalters aus Teilsammlungen in Verbindung stehen“.²⁴⁴ Eine Analogie zur Tora lässt sich m.E. aus Zengers Beobachtung zum Psalter ziehen:

„Die Teilsammlungen haben ihrerseits unterschiedliche Kompositionsstrukturen mit je spezifischer Programmatik. Und sie sind zugleich sukzessiv so hintereinander gestellt worden, dass schlussendlich eine Gesamtkomposition entstanden ist, die als solche noch einmal eine theologische Gesamtaussage darbieten will.“²⁴⁵

Die Umsetzung dieser Hypothese leisten all die Arbeiten, die bestimmte Psalmen im Horizont insbesondere des vierten Psalmbuches sehen, die anderen Bücher des Psalters sind unbestrittener bereits tradierte Sammlungen gewesen. Die Unsicherheiten bezüglich des Numeribuches entsprechen also den Unsicherheiten bezüglich des vierten Psalmbuches.

So erarbeitet Schnocks²⁴⁶ einen Grundbestand des vierten Psalmbuches in Ps 90-92; 102f einerseits und 93; 95; 96; 98; 100 andererseits, der sowohl durch sprachliche Anleihen als auch durch explizite Nennungen auf Mose verweise.²⁴⁷ Den Mosebezug formuliert Schnocks desweiteren inhaltlich folgendermaßen: „Sowohl die verwendeten Bilder und das Fehlen ‚städtischer‘ Assoziationen als auch die theologischen Schwerpunkte führen den Beter geradezu ‚in die Wüste‘ zurück.“²⁴⁸ In der ersten Fortschreibung käme **הַצִּירוֹת** – „Vorhöfe“ mit Ps 92,14; 96,8; 100,4 an inhaltlich entscheidenden Stellen zu stehen. M.E. ist zu erwägen, ob die Homonymie zum Ortsnamen **הַצִּירוֹת** in Num 11,35; 12,16; 33,17f und Dtn 1,1 (sowie bei Num 22,39 LXX) wirklich nur zufällig ist. Die zweite Fortschreibung baut nach Schnocks die Funktion der Mosefigur weiter aus, besonders indem in Ps 99,6 Mose zusammen mit Aaron als Priester erwähnt werden.²⁴⁹ Schnocks stellt hier keine eigene Untersuchung zu möglichen Bezügen und Parallelen zwischen dem vierten Buch Mose und dem vierten Buch des Psalters an.²⁵⁰ Ebensowenig ist das hier möglich, es sei hiermit aber als Desiderat angemeldet.

Psalmenbuch bezeuge, und schließt daraus, dass es unsicher sei, ob in Qumran überhaupt die Fünfteilung des Psalters schon bekannt gewesen sei. 1Q30 Fragment 1 möchte er deshalb nicht auf den Psalter beziehen.

²³⁸ MidrTeh zu 1,1. Hinweis aus Kratz, Tora, S. 280.

²³⁹ Gese, Entstehung.

²⁴⁰ Levin, Entstehung.

²⁴¹ Kratz, Tora.

²⁴² Koch, Psalter.

²⁴³ Zenger, Psalter.

²⁴⁴ Zenger, Psalter, S. 26.

²⁴⁵ Zenger, Psalter, S. 26ff; s. auch ders., Einleitung, S. 354-356, 359f.

²⁴⁶ Schnocks, Vergänglichkeit.

²⁴⁷ Schnocks, Vergänglichkeit, S. 265. Tatsächlich kommt „Mose“ mit Ausnahme von Ps 77,21 im Psalter nur im vierten Buch vor (Ps 90,1; 99,6; 103,7; 105,26; 106,16; Hinweis aus Krüger, Psalm 90, S. 211 Anm. 84).

²⁴⁸ Schnocks, Vergänglichkeit, S. 266.

²⁴⁹ Schnocks, Vergänglichkeit, S. 268f.

²⁵⁰ Krüger, Psalm 90, erarbeitet, dass Psalm 90 von einer länger andauernden kollektiven Notlage handelt und ruft die Auslegung von Delitzsch in Erinnerung, der als historische Verortung bereits Ende des 19.

Aber auch die Fünzfahl der Kapitel der Klagelieder sei der Fünzfahl der Torabücher nachgeahmt – so jedenfalls ein Beitrag in der Diskussion nach dem Aufbau der Klagelieder.²⁵¹ Kgl 1 ist nach einem rabbinischen Verständnis von 2Chr 35,25 die Schrift, die Jeremia verfasste (bBaba batra 15a) und die Jojakim in Jer 36 verbrannte. Die Neuschrift, der dann nach Jer 36,32 viele ähnliche Worte hinzugefügt wurden, bezieht sich auf Kgl 1; 2 und 4 und dann auf Kgl 3 und 5.²⁵²

Auch Philo²⁵³ und Josephus²⁵⁴ kennen (nur) fünf Bücher der Tora. Homiletisch und midraschisch ist diese Parallele breit belegt:

„Du findest: Alles, was Moses getan, hat auch David getan. [...] Moses baute einen Altar und David baute einen Altar; jener opferte und dieser opferte; Moses gab den Israeliten die fünf Bücher der Thora und David gab den Israeliten die fünf Bücher der Psalmen.“²⁵⁵

So überliefert R.Jochanan im Namen von R.Banaa,²⁵⁶ die Tora sei Mose in fünf einzelnen Rollen übergeben worden (bGit 60a).²⁵⁷ Zur goldenen Kelle (כף) als Geschenk an das Heiligtum in Num 7,14 u.ö. heißt es bei Raschi, es sei ein „Becher, der Thora entsprechend, die aus der Hand (כף) des Heiligen, gelobt sei er, uns gegeben wurde.“ Insgesamt findet Raschi eine Bestätigung für die Fünzfahl der Torabücher just in den Kulttexten von Num 7 und 8. So meint er zu 7,23:

„*Widder, Schafe und Böcke*, 3 Arten, für Kohanim, Leviten und Jisraeliten und für Thora, Propheten und die übrigen heiligen Schriften; dreimal 5, nach den 5 Büchern des Pentateuchs und den 5 Geboten, die auf der einen Tafel geschrieben standen, und den 5 Geboten, die auf der anderen standen; soweit die Abhandlung von R. Mosche hadarschan.“

Jahrhunderts eine Rede des Mose gegen Ende des Wüstenzuges vorschlug (Delitzsch, Psalmen, z.St., S. 625). Zugleich ist genau diese Verortung offen für eine Zuschreibung auf das Exil (ebd., 209-219), also diejenige Zeit, auf die viele Texte im Numeribuch hinzielen. Letzteres hat Kratz vorgeschlagen, der anhand der die fünf Psalmbücher abschließenden Doxologien und vieler Korrespondenzen eine sozusagen historiographische Abfolge der Bücher vorschlägt, in der das Buch IV als Spiegel der Exilszeit zu stehen kommt (Kratz, Tora, S. 300f).

²⁵¹ Meyer, Klagelieder, S. 481. Während für den Pentateuch letztlich unisono angenommen wird, dass ein einziger Zusammenhang fortlaufend erzählt wird, herrscht in der Klagelied-Forschung eher die Auffassung, es lägen hier mehrere unzusammenhängende Lieder vor oder wir hätten es mit einem Palindrom zu tun (Brandscheidt, Gotteszorn).

²⁵² Berges, Klagelieder, HThK, S. 32. Er referiert bMoed Qatan 26a, wonach in rabbinischen Kreisen den Kgl eine der Tora vergleichbare Hochschätzung entgegengebracht würde: Die Misshandlung einer Schriftrolle, die Kgl enthält, muss ähnliche Traueritten nach sich ziehen, wie wenn es eine Torarolle wäre. Das ergibt sich nach bMoed Qatan 26a aus Jer 36, wo es in 36,24 heißt, dass die Anwesenden nicht erschrecken und auch nicht die Kleider zerrissen bei dem Frevel Jojakims. Da nach dieser Talmudstelle aber Kgl vorgelesen wurde, wäre genau das die richtige Reaktion gewesen. Hier wird letztlich die Parallele von Tora und Kgl durch die Parallele von 2Kön 22 und Jer 36 gezogen.

²⁵³ Philo, De Abrahamo 1.

²⁵⁴ Josephus, Contra Appionem 1,8,38-41.

²⁵⁵ Midrasch Tehillim I,2, zit. nach Wünsche, Midrasch, S. 2.

²⁵⁶ R.Banaa gehört zur fünften Generation der Tannaiten, im Anfang des 3. Jhs n.g.Z.

²⁵⁷ Hinweis aus Millard, Genesis, S. 44 Anm. 3.

Und zu 8,19 führt er aus:

„Und ich gab, fünfmal steht Kinder Jisrael in diesem Vers, um die Liebe zu ihnen kundzutun, dass in einem Vers ihre Erwähnung gleich der Zahl der 5 Bücher der Thora wiederholt ist; so hab ich im Ber.rab. gesehen (Tanch ki tissa).“

Welche Alternativen gibt es? Anderslautende Traditionen sind midraschische Auslegungs-Varianten, alle vermehren das Buch Numeri: Aus Prov 9,1 („Die Weisheit hat ihr Haus gebaut und sieben Säulen gehauen“) folgerte man, dass es sich hier um die dann sieben Bücher der Tora handeln müsse, indem man Num 10,35-36 als ein eigenes Buch erklärte, motiviert durch die beiden umgedrehten Nun, die die beiden Ladesprüche umgrenzen.²⁵⁸ So handelt es sich nicht um ein (einziges) Buch Numeri, sondern um drei (Shabbat 116a; Wajikra Rabba, shemini 11,3; Sifre Beha'alotcha 84).²⁵⁹ Und dann ist da bBB 14b, der berühmte Talmudtraktat, der die Bileamperikope für ein eigenes Buch erklärt.

Entsprechend den alternativen Vorschlägen für die Zahl der Torabücher ist die Symbolik der Zahlen also keine Hilfe: Die Mischna enthält z.B. sechs Ordnungen. Die Zahl sechs hätte sich auch eher wegen der Arbeitstage einer Woche und die Zahl vier wegen der Himmelrichtungen angeboten. So ist die Zahl fünf als Zahl der Bücher der Tora nicht zwingend symbolisch vorgegeben – auch wenn man mit allerlei Überlegungen sicher eine symbolische Bedeutung fände. Das ist ja die Pointe in Symbolik: zum Beispiel könnte man mit den vier Himmelrichtungen + 1 argumentieren o.ä.²⁶⁰ So bleibt als Schlussfolgerung nur:

„Its division precisely into five parts can only be explained by assuming that, beyond, more technical necessity, this division also bears a thematic significance and was premediated from the outset. [...] The five books are parts of a large cyclical composition and, at the same time, quasi-independent units in themselves.“²⁶¹

Sie sind nicht homogen und bilden doch als fünf Bücher Mose eine Einheit. Das Buch Numeri ist ein *Buch* der Tora.

2.2.3. Inhaltliche Gründe: Die Prägung der Torabücher

In den letzten Jahren wird neben der Fortführung der Arbeit am Pentateuch als ganzem verstärkt an den Konzepten der einzelnen Bücher geforscht. Ihr jeweiliger

²⁵⁸ Hier findet sich allerdings auch die Überlegung, dass die Nun inversum anzeigen sollen, dass der darin enthaltene Text an eine andere Stelle gehört, s. dazu Tov, Text, S. 44.

²⁵⁹ S. auch GenR 64,8 zu Gen 26,18: hier geht es um die Benennung des vierten von fünf Brunnen, Hinweis aus Millard, Genesis, S. 44.

²⁶⁰ Zu den verschiedenen traditionellen Symbolisierungen der Zahlen 1-13 s. z.B. noch das Lied Echal mi jodea in der Pessach-Haggada.

²⁶¹ Haran, Book-Size and the Thematic Cycles, S. 173.

Eigencharakter ist erst mit der Konzentration auf durchlaufende und nach wie vor hypothetische²⁶² „Quellen“ aus dem Blick geraten. Tatsächlich aber wurden sie aber je für sich ins Griechische der Septuaginta übersetzt, also als Einzelwerke wahrgenommen.²⁶³

In bezug auf die **Genesis** als eigenständigem Buch im Vergleich zum Rest des Pentateuch herrscht allgemeine Einigkeit. Sie begründet sich in den Stoffen der Ur- und Elterngeschichte und in der Toledotformel, die das Buch exklusiv prägt und strukturiert.²⁶⁴

Die Konzeption des Buches **Exodus** ist schon schwieriger zu erkennen. In seiner als Disparatheit wahrgenommenen Disposition ähnelt es dem Buch Numeri von allen Pentateuchbüchern am meisten. Tatsächlich ist auch seine Kommentierung in der Regel in zwei Teile Ex 1-18 und 19-40 geteilt, so dass selten die Frage nach einem Buchcharakter überhaupt gestellt wird²⁶⁵ oder das Buch als Ganzes analysiert wird.²⁶⁶ Aber immerhin erzählt es anders als Numeri in größeren Blöcken, als da sind der Auszug aus Ägypten (Ex 1-15), das Sinaigeschehen (Ex 19-24), die Anweisungen zum Bau des Stiftszelts (Ex 25-31), der Abfall von JHWH durch seine Abbildung und die Erneuerung des Bundes (Ex 32-34) und die Durchführung des Stiftszeltbaus (Ex 35-40). Dazwischen kommen mit Ex 16-18 Texte zu stehen, die große Ähnlichkeiten zu denen im Buch Numeri aufweisen. Dass Exodus von Genesis abzuheben sei, ist allgemein so gesehen und allein schon wegen des Unterschieds zwischen Familie (Gen) und Volk (Ex) einsichtig.²⁶⁷ Schon Noth hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass Ex 1 mit dem größten erzählten Zeitsprung des Pentateuch beginnt.²⁶⁸ Allerdings hat auch er für das Ende des Buch Exodus dasselbe – falsche – Argument (s.o.) der rollentechnischen Nowendigkeit einer Unterteilung gebracht.²⁶⁹

Auch hier lassen sich von neueren Forschungsbeiträgen Strukturen ausmachen, insofern Israel zu Anfang des Buches *ebed Pharaos* und am Ende *ebed JHWHs* sei. Zu Anfang

²⁶² Hierauf weist Clines, Theme, mit anderen seiner Veröffentlichungen seit Jahren hin.

²⁶³ Siegert, Einführung, S. 74f.

²⁶⁴ Die Belege, die sich außerhalb der Genesis finden, werden entsprechend als Nachträge angesehen.

²⁶⁵ Eine Ausnahme stellt hier schon Cassuto, Exodus, dar, der allerdings in seinem Vorwort ausführlich sein Vorhaben rechtfertigt, dass er die Kommentierung des Buches der Kommentierung der Quellenfragen vorzieht. Ansonsten wird die verbreitete Zweiteilung der Kommentare zu Exodus in aller Regel mit einer Zweiteilung des Buches erklärt, s. z.B. Dohmen, Exodus, HThK, S. 9.

²⁶⁶ S. dazu den Forschungsbericht von Vervenne, Tendencies.

²⁶⁷ Allgemein bekannt ist hier, dass es in Gen 49,28 mit der ätiologischen Gleichsetzung von Jakobsöhnen und Stämmen eine Vorausdeutung auf den Anfang von Exodus gibt.

²⁶⁸ Noth, Das zweite Buch Mose, ATD, S. 1.

²⁶⁹ Noth, Das zweite Buch Mose, ATD, S. 2. Auch hier gibt es, wie auch bei dem Buch Numeri, Widerspruch: Die Eigenständigkeit des Buch Exodus verdanke sich nicht einem „weitgehend unbedeutenden buchtechnischen Vorgang[...], sondern [ist] als bewusster literarischer Akt zu verstehen“ (Weimar, Eröffnungskomposition, S. 179).

des Buches baut Israel die Pyramiden Pharaos und am Ende des Buches das Zelt JHWHs.²⁷⁰ Nach Polak ist das Buchthema die Theophanie, die sich im übrigen charakteristisch von denen der Genesis und auch Mythen anderer Kulturen unterscheidet. Sie stelle zusammen mit den das Buch umspannenden Themen²⁷¹ Wasser, Holz und Berg eine grundlegende Einheit des Buches her. Sie ziehe sich durch alle Entstehungsstadien des Buches Exodus.²⁷² In der Analyse Weimars hat das Buch Exodus sogar eine dezidierte Buchkonzeption, die in den Anfangskapiteln 1,1-2,10 grundgelegt ist. Dieser Text ist formal und thematisch geschlossen und bildet zugleich eine Zusammenfassung des im Buch Genesis und eine Vorausschau des nun eröffneten Buch Exodus Erzählte unter dem Leitthema "Leben und Tod".²⁷³ So ist auch die Exodusexegese im Aufbruch, und neben den Pentateuchtheorien kommen allmählich auch die Buchkonzepte in die Wahrnehmung der historisch-kritischen Forschung.²⁷⁴ Für das Buch **Leviticus** wird einerseits angenommen, dass das Buch nicht als abgeschlossenes Ganzes gelesen werden kann, weil es schließlich Mittelteil der Sinaiperikope sei. Andererseits formiert sich wohl deshalb eine ganze Anzahl von Lektüren, die Leviticus als Buch lesen und entsprechend hervorheben.²⁷⁵ Dabei bejaht Rendtorff mit einigen Relativierungen diese Frage: Leviticus ist durch seine konzentrische Strukturierung in seiner kanonischen Gestalt als Buch konzipiert, kann sein besonderes Gepräge aber vor allem zeigen, weil es Zentrum, das Herz der Tora sei.²⁷⁶ Römer hebt hier wieder die Struktur hervor: Leviticus enthalte bis auf wenige Ausnahmen im gesamten Buchverlauf keine Erzähltexte, sondern vor allem Texte über alle möglichen Angelegenheiten von Priestern.²⁷⁷ Zengers Strukturvorschlag sieht

²⁷⁰ Zenger, Levitikus, S. 56; Römer, Buch, S. 221.

²⁷¹ M.E. handelt es sich hier eher um Schauplätze und Motive.

²⁷² Polak, Theophany.

²⁷³ Weimar, Eröffnungskomposition. Allerdings bleibt bei Weimars hochinteressanten Beobachtungen anzumerken, dass er dann doch nicht das ganze Buch Exodus im Blick hat, sondern nur die Erzählteile. Die langen Passagen um das Stiftszelt oder die Gesetzessammlung im Bundesbuch fehlen in seiner Analyse.

²⁷⁴ Eine Verbindung des Blicks auf eigene Bücher mit dem Blick auf den Pentateuch stellen Arbeiten her, die die Buchverbindungen redaktionskritisch auswerten: Gertz hat erarbeitet, dass die expliziten Rückbezüge in Ex 1-15 auf Genesistexte auf redaktionelle Arbeit der Priesterschrift zurückgehen; Ex 1-15 sei zunächst eine selbständige Schrift gewesen.²⁷⁴ Ein ähnliches Ergebnis zeigte Schmidts Untersuchung, der die Texte Gen 17; Ex 2,23-25 und Ex 6,2-8 als Verbindungsstücke zwischen Patriarchen- und Exodusüberlieferungen sieht.²⁷⁴ Beide arbeiten allerdings nicht an den jeweiligen Buchkonzepten Genesis und Exodus, sondern an den Überlieferungsblöcken und ihren redaktionellen Verzahnungen.

²⁷⁵ Z.B. Feld, ABC.

²⁷⁶ Rendtorff, Possible. Das erteilt der exegetischen Position eine Absage, dass das Heiligkeitgesetz mit seinen Bezügen zu Gen 1; 15; 17; 35 und Ex 25; 29 nur als interpretierbar im Licht des gesamten Pentateuch ansieht. Dem schließt sich Zenger, Levitikus, an.

²⁷⁷ Römer, Buch, S. 221.

sieben Teile des Buches mit Lev 16-17 als Mitte des Buches und damit als Mitte des Pentateuch.²⁷⁸

Ähnlich wie Genesis ist **Deuteronomium** von der überwiegenden Mehrheit der Forschenden als Buchkonzept gesehen worden – auch wo es (wiederum überwiegend) als Eröffnung des DtrG gilt. Ein Buchkonzept ist bereits an vordergründigen Details ablesbar: Deuteronomium stellt eine einzige Rede (in mehreren Teilen) des Mose dar, an deren Ende er stirbt. Die Erzählabfolge im Deuteronomium wird durch Nominalsätze gegliedert: 1,1 אֵלֶּה הַדְּבָרִים; 4,44 וְזֹאת הַתּוֹרָה; 28,69 אֵלֶּה דְּבָרֵי הַבְּרִית; 33,1 וְזֹאת הַבְּרָכָה.²⁷⁹

„Die Angaben dieser Überschriften beziehen sich nicht auf Handlungsfolgen, sondern auf ‚Textgattungen‘ (wenn man so sagen darf). Sie setzen sich elegant darüber hinweg, dass ihnen eigentlich unmittelbar Erzählung zugeordnet ist, die dann selbst erst die von den Überschriften bezeichneten Texte zitiert.“²⁸⁰

Darüberhinaus rekuriert bereits das Buch Deuteronomium auf sich selbst als (eigenes) Buch (Dtn 17,18; 31,9-13).

Und **Numeri**? Die Struktur und die theologische und inhaltliche Eigenart des Buches ist Gegenstand vorliegender Untersuchungen.

Aus dieser kurzen Zusammenschau ist sichtbar, dass es nicht nur die Inhalte sind, die Bücher machen, sondern auch die Konzeptionen und Strukturierungen des Erzählten. Die Bücher der Tora Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri und Deuteronomium repräsentieren dabei jeweils verschiedene Ordnungssysteme von Literatur.

2.3. Ist das Buch Numeri eigenständig lesbar?

Wenn Numeri das zuletzt entstandene Buch des Pentateuch ist, dann müssen in ihm eine Vielzahl und womöglich die entscheidenden buchverbindenden Informationen enthalten sein, seien dies Erzählungen, Motive, Metaphern, Rekurse oder was auch immer. Tatsächlich überschneiden sich Bezüge im Blick auf den gesamten Pentateuch, Hexateuch, Tetrateuch und die Beziehung der Buchabfolgen sowie zwischen Exodus und Numeri. Diese Bezüge werden seit Jahrzehnten ohne bisheriges Ende erarbeitet. Desweiteren wird das Buch Numeri als das Buch gesehen, in das diejenigen Texte aufgenommen wurden, die aufgrund des protokanonischen Status der anderen Torabücher an die eigentlich passenden Stellen nicht mehr eingefügt werden konnten.

²⁷⁸ Zenger, Levitikus, S. 65.

²⁷⁹ Lohfink, Fabel, S. 69.

²⁸⁰ Lohfink, Fabel, S. 69.

Davon war oben bereits die Rede (2.1.3.4.). Damit gerät der Buchcharakter von Numeri weit aus dem Blick (s.o. 1.1.2.).

Aber ist Numeri wirklich ein Buch? Hat es eine womöglich eigene Aussage? Kann das Buch Numeri für sich gelesen werden?²⁸¹ Versteht überhaupt nichts, wer in Bamidbar zu lesen anfängt? Dabei versteht sicherlich mehr, wer mehr weiß, anderes, wer anderes weiß. Andeutungen, doppelte Formulierungen und anderes eröffnen den Rezipierenden eine enorme Zahl an Bedeutungsebenen.²⁸²

Im folgenden wird dieser Frage entlang verschiedener Kriterien nachgegangen: zunächst erfolgt ein Vergleich mit den je benachbarten Pentateuchbüchern für die Buchübergänge, Buchanfänge und Buchschlüsse. Sodann werde ich den Fragen nach einem Fortlauf der Gebote und der Erzählungen buchübergreifend anschauen. Ob es Doppelungen in Erzählungen und Sachtexten gibt, wird kurz als Gegenfrage diskutiert.

2.3.1. Die Verkettung von Numeri mit den ihm benachbarten Büchern

2.3.1.1. Buchübergänge

Die beiden Verse Lev 27,34 und Num 1,1 folgen im aktuellen Text aufeinander. Sie betonen die Buchgrenze sehr stark, indem Leviticus mit einer doppelten Abschlussformulierung endet: zum einen mit אלה – und zum anderen mit der Erinnerung, dass dies alles Mose von JHWH befohlen sei (אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה). Num 1,1 setzt dagegen mit einer Redeeinleitung ein, die prospektiv ist und gibt durch die Datierung und eine doppelte Verortung deutliche Gliederungssignale. Und zwar wird sowohl der topographische Ort reichlich allgemein („Wüste Sinai“) als auch die konkrete sozusagen „Stelle“ („im Begegnungszelt“) genannt. Auch sonst gibt es keinerlei phraseologische oder inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Versen Lev 27,34 und Num 1,1, wenn man nicht die Handlungsträger JHWH, Mose und den Ortsnamen Sinai dazurechnen will. So wird die Buchgrenze zwischen Leviticus und Numeri besonders hervorgehoben. Zugleich wird eben diese Grenze verwischt, indem

²⁸¹ Diese Frage beantwortete Olson, Death, positiv und löste damit in Europa und den USA die neuere Beschäftigung mit dem Buch Numeri selbst aus. Trotzdem bleibt das Gros der Forschung, sogar wenn sie die Ergebnisse Olsons teilt, in der Frage der Selbständigkeit Numeris als Buch skeptisch.

²⁸² Solche findet z.B. Achenbach, Vollendung, mit der Zielebene der Redaktion auf eine zadokidische Theokratie hin. Diese These stützt sich hauptsächlich auf Formulierungen und Anspielungen über den gesamten Penta- und Hexateuch ausgehend von einem entsprechenden Verdacht. Damit stehen für ihn eine ganze Reihe von Texten in ganzen Verweissystemen, s. z.B. ebd., S. 113, 123.

das Buch Numeri mit einer Und-Syndese beginnt und damit einen Erzählfortlauf markiert.²⁸³

Inhaltlich hat Numeri mit dem Ende des Buches Leviticus gemein, dass es mit der Zählung der Menschen fortsetzt, was in Leviticus mit der Zählung des Viehs und der Ernte endete, insofern jedes zehnte Gott übergeben werden soll (Lev 27,30-33).²⁸⁴

Lev 27 gilt in der modernen Exegese als später entstandenes und Lev 26 als „eigentliches“ Ende des Buches.²⁸⁵ Tatsächlich weist Lev 26,46 noch stärkere Abschlusssignale als Lev 27,32 auf, auch phraseologisch und inhaltlich sind dieselben Differenzen wie bei Lev 27,34 zu beobachten. Das „alte“ letzte Kapitel Lev 26 endet parallel zu Dtn 28 mit der Gegenüberstellung von Segen und Fluch in Bezug auf die Einhaltung der göttlichen Gebote einerseits und parallel zu 2Chr 36,21 mit der Zerstreuung der BewohnerInnen ins Exil und dem Sabbat für das Land. Weil Lev 26,46 so markant endet, sah sich nach Pola und anderen die späte Pentateuchredaktion veranlasst, mit Num 1 ein neues Buch beginnen zu lassen.²⁸⁶ Zenger setzt einen ähnlichen Akzent: Lev 26 konzipiere mit den Gegenüberstellungen von Fluch und Segen zugleich eine Spannung von Gottes drohender Strafe und faktischer Langmut, die eine Leseanweisung für das Buch Numeri darstelle.²⁸⁷

Römer hat Anfang und Ende von Leviticus mit Num 1,1 verglichen und betont, dass die Tatsache, dass JHWH nicht *aus* dem Stiftszelt Mose *rufe* (Lev 1,1) und nicht auf dem *Berg* Sinai (Lev 27,34), sondern *im* Stiftszelt in der *Wüste* Sinai zu ihm *rede* (Num 1,1), ein deutliches Signal des Textes sei, dass alles Folgende als Supplement zu den „Originalen“ in Leviticus und Deuteronomium zu verstehen sei.²⁸⁸

²⁸³ Eine Und-Syndese ist desemantisiert und hat vor allem die kommunikative Funktion, den Erzählfortlauf anzuzeigen, s. dazu Hardmeier, Textsyntax, S. 56-58, aber auch, die Satzgrenzen anzuzeigen.

²⁸⁴ Auch andere Zählungen durch JHWH wie Jer 33,13; Offb 7,4-8 weisen ein eschatologisches Moment ähnlich Lev 27,30-33; Num 1; 26; 31 auf. Zugleich ist die Zählung in Num 1 wunderbar präzise und wunderbar schnell: Für Num 1 wird in 10,11 klar, dass alle erzählten Handlungen zwischen Num 1 und 10 in nur zwanzig Tagen stattgefunden haben. Dies steht in einem gewissen Gegensatz zu den Hinweisen auf praktische Durchführungen einer Zählung in Lev 27,32; Num 1,2-15. Diesen Widerspruch zwischen Unvorstellbarkeit und Regeln für praktische und konkrete Durchführung teilen diese Texte mit talmudischen.

²⁸⁵ S. dazu z.B. Blum, Studien, S. 300. Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 44 Anm. 21, stellt sogar die These auf, Lev 27 habe „ursprünglich“ zu Num 1-10* gehört und sei erst durch die Einteilung des Pentateuch in verschiedene Bücher zu Lev geordnet worden. Dies macht er daran fest, dass in Lev 27 Themen vorkommen (Abgaben, Weihegaben, Gelübde), die in Lev 11-26 keine Rolle spielen, wohl aber in Num 1-10. Zusätzlich seien Lev 27,2b und Num 6,2b derart parallel formuliert, dass sie sich als alte Rahmung zu Lev 27,1-Num 6,27 nahelegen.

²⁸⁶ Pola, Priesterschrift, S. 17-19.

²⁸⁷ Zenger, Levitikus, S. 59.

²⁸⁸ Römer, Sojourn, S. 428.

Num 36,13 und Dtn 1,1 haben kaum Gemeinsamkeiten. Jede Gelegenheit, diese herzustellen, wird ausgelassen. So sind die Israeliten verschieden bezeichnet und die Ortsangaben – obwohl sie dieselben sein müssten – ebenfalls. Höchstens eine Ahnung des in Numeri vorausgehenden Verses ermöglichen die Ausdrücke **מִדְבָּר** und **עֲרֵבָה** in Dtn 1,1. Alle anderen Angaben (mindestens) zeigen deutlich, dass zumindest hier die Orte nicht der „realistischen“, sondern der theologischen Orientierung dienen. Num 36,13 ist eine Abschlussformulierung, die noch einmal die vorherigen Inhalte,²⁸⁹ die beteiligten Personen und den Handlungsort nennt.

Es ist oft vermutet worden und liegt auch auf der Hand, dass zumindest das Ende von Exodus (Ex 40,36-38) und der Beginn des Numeribuches zusammengehören (bes. mit Num 9,15-23). Auch wenn sich im Laufe dieser Untersuchung andere redaktionsgeschichtliche Rückschlüsse nahelegen, ist es auffällig, dass Ex 40,36-38 von der Wüstenwanderung an einer Stelle handelt, an der von Aufbruch noch gar keine Rede ist. Hier kann ein Überlieferungsfehler nicht ausgeschlossen werden, wenn er über Buchgrenzen auch sehr auffällig ist.²⁹⁰ Synchron als Vorwegnahme gelesen wird damit expliziert, dass der Aufenthalt am Sinai nur ein vorübergehender sein wird. Mit Ex 40,17 und Num 1,1 kommen absolute Datierungen innerhalb der Sinaiperikope zu stehen, die eben die Buchkomplexe voneinander abtrennen. Die Konkurrenz von Büchern und Erzählzusammenhängen ist hier also mit Händen zu greifen.

Zugleich ist auffällig, dass damit Genesis und Deuteronomium mit dem Tod einer zuvor zentralen Figur (Joseph, Mose) und der Vorausschau auf eine kommende Wanderung (Exodus, „Landnahme“) enden.²⁹¹ Dem stellt sich mit Ex 40,34-38 das Buch Exodus an die Seite, das auch mit einem Ausblick auf die kommende Wanderung endet.²⁹² Damit enden übrigens das Buch Leviticus, das allen Orten enthoben ist, und das Buch Numeri, dessen Gegenstand das Umherziehen zu sein scheint, statisch.

Daraus lässt sich schließen, dass die Verse am Übergang der Bücher, die allesamt als redaktionell gelten, weil sie sich stark auf das mit ihnen beendete oder beginnende Buch beziehen, mithin zur Buchredaktion gehören müssen,²⁹³ dass diese Verse wohl nicht umsonst die Differenz zum je benachbarten Buch stark betonen. Leichte Bezüge stellen

²⁸⁹ S. dazu u. 2.3.1.3.

²⁹⁰ So Mathys, Bücheranfänge, S. 7, mit Scharbert zu Ex 40. Schmid, Erzväter, S. 30, äußert mit Weinfeld den Verdacht, dass es sich bei Ex 40,36-38 um einen eigenen Epilog zum Exodusbuch handelt.

²⁹¹ Zenger, Leviticus, S. 60f, gibt außerdem zu bedenken, dass der Segen an die Söhne bzw. die Stämme Israels am Schluss beider Bücher stehen sowie Gen 49-50 und Dtn 33-34 redaktionsgeschichtliche Bezüge aufweisen.

²⁹² Clines, Theme, S. 27-29. Der Versuch, auch in Leviticus und Numeri jeweils ein solches Ende zu sehen, überzeugt mich aber nicht.

²⁹³ Cross, Myth, S. 317; Smend, Entstehung, S. 46 u. 63.

wiederum das Ganze in einen angedeuteten Fortlauf. Von den Randversen her ist also Numeri dezidiert eigenständig lesbar. In Fragen der Buchgestalt des Buches Numeri ist es das Produkt dieser redaktionellen Arbeit auf der Basis des auf sie gekommenen Materials, das hier im Vordergrund stehen soll.

2.3.1.2. Buchanfänge

Stehen die jeweiligen Buchanfänge in Parallele zueinander? Leviticus und Numeri beginnen beide mit einer Redeeinleitung JHWHs an Mose und einer Nennung des Stiftszelts als Offenbarungsort. Darüberhinaus finden sich auch beachtliche Unterschiede: Es ist wichtig, dass Lev 1,1 an Ex 40,35 anschließt, wonach Mose wegen der Wolke das Stiftszelt gar nicht betreten kann (Ex 40,35), und JHWH deshalb aus dem Stiftszelt heraus zu Mose sprechen muss (Lev 1,1). Erst ab Lev 9,23 gehen Mose und Aaron in das Stiftszelt hinein (das gilt als Pg);²⁹⁴ in Num 1,1 redet JHWH – kanonisch logisch – *in* dem Stiftszelt mit Mose. Desweiteren betont von dem programmatischen **אִקְרָא** in Lev 1,1 abgesehen Num 1,1 den Buchcharakter des nun Kommenden besonders nachdrücklich, indem das Folgende nicht nur in der Wüste Sinai verortet, sondern auch mit textexternen Angaben in bezug auf den Auszug aus Ägypten datiert.

Damit schließt Numeri eher an Exodus an. Die Datierung in Num 1,1 nach dem Auszug aus Ägypten erinnert daran, dass dieser als das einschneidendste Ereignis der bisherigen erzählten Geschichte Israel gilt. Vor allem inhaltlich beginnen die Bücher Exodus und Numeri gleich: Die Zählung in Num 1 dokumentiert die allgemein genannte Vermehrung der Israeliten in Ex 1. Ähnliche Ereignisse sind erwartbar. Und so sind es interessanterweise Zählungen (Lev 27,34), Zahlen (Num 1) und Vermehrungen (Ex 1), die die drei Mittelbücher des Pentateuch an den Enden verknüpfen.

Numeri und Deuteronomium sind so deutlich wie irgend möglich in ihren Anfängen unterschieden. Zugleich wird die Gelegenheit nicht genutzt, in Num 36,13 mit einem Verweis auf das Reden JHWHs (**דַּבֵּר**) und damit auf Num 1,1 zu schließen – das folgt erst im Beginn des neuen Buches Dtn 1,1, dem Buch **דְּבָרִים**.

So stellt sich heraus, dass die verschiedenen Buchanfänge der Torabücher klar die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Bücher signalisieren und zugleich ihren Zusammenhang demonstrieren.

²⁹⁴ Zur buchinternen Funktion von Lev 1,1 s. Zenger, Levitikus, S. 56f.

2.3.1.3. Buchschlüsse

Sind die Buchanfänge recht unterschiedlich und fixieren damit jeweils andere Erwartungshorizonte, weisen die Buchschlüsse durchaus Parallelen auf. Alle vier Buchschlüsse von Ex; Lev; Num und Dtn enthalten die Bezeichnung **ישראל**.²⁹⁵ Auch beginnen Lev 27,34 und Num 36,13 beide mit den Worten **אלה המצות**, es kommt der Verweis auf das Gebotensein durch JHWH und eine Verortung des Geschehens vor. Zugleich weisen Unterschiede in den genauen Formulierungen und die unterschiedliche Verortung die Verse als zu ihrem jeweiligen Buch gehörig aus. Ein ähnliches Bild gibt Lev 26,46.

Num 36,13 ist aber in dem Doppelausdruck **המצות והמשפטים** singular: er kommt in der gesamten Tora einzig an dieser Stelle vor (sonst noch in 1Chr 28,7; Neh 9,9; Dan 9,5, alles relativ jungen Texten des AT). Dabei binden die Begriffe **מצוה** und **משפט** (Num 36,13) Leviticus, Numeri und Deuteronomium zusammen: kommt **משפט** in Lev 26,46 vor, und **מצוה** in Lev 27,34, werden in Num 36,13 wie zur Summe beider Leviticusenden gemeinsam gebraucht – und kommen besonders häufig einzeln als Ausdruck einer Aufzählung im Buch Deuteronomium vor.²⁹⁶ Dtn 34 hat hier nicht nur die Funktion des Buchschlusses, sondern auch des Endes der Tora und bindet deshalb viele Fäden zusammen.²⁹⁷ Wenn Lev 27,34; 26,46 auf dem Berg Sinai endet und Num 36,13 in den Ebenen Moabs am Jordan gegenüber von Jericho, dann ist hier ein lokales Fortschreiten beobachtbar.²⁹⁸ Es scheint, als gebe die markante Buchposition „Buchschluss“ eine bestimmte Gestalt vor, die sich aber in je eigene Varianten ausdrücken kann.²⁹⁹

So sind die Anfänge und Enden der Torabücher zugleich fortlaufend und parallel lesbar sowie auch voneinander abgesetzt.³⁰⁰ Für alles weitere ist also auf der Suche nach dem

²⁹⁵ Ben Zvi, Closing Words, S. 7.

²⁹⁶ Belege in Dtn: 5,31; 6,1; 7,11; 8,11; 11,1; 26,17; 30,16. S. noch weitere Überlegungen zum charakteristischen Gebrauch beider Begriffe in Dtn Lohfink, Prolegomena, S. 188-204. Am nächsten kommt Num 36,13 noch der Abschluss der Gesetzessammlung in Dtn 26,16, wo beide Ausdrücke vorkommen (Lohfink, Prolegomena, S. 188f, hält Dtn 26,16 für eine Schlüsselstelle, da sie die Beobachtung des Gesetzes fordert, was mit der Gesetzgebung in Numeri und ihrem Abschluss in 36,13 konform gehe).

²⁹⁷ S. dazu Frevel, Blick, passim.

²⁹⁸ Clines, Theme, S. 28.

²⁹⁹ Hier hat Mathys, Bücheranfänge, S. 21 darauf verwiesen, dass viele alttestamentliche Bücher offen und regelrecht schwammig enden „und damit auf das ‚Dass‘ von Gottes Handeln und Präsenz einen stärkeren Akzent legen als auf sein ‚Wie‘.“

³⁰⁰ S. auch Schmid, Erzväter, S. 5-8, 29-32 mit z.T. quantitativ weiterreichenden Vergleichen. Hier gibt es noch weitere Korrespondenzen, so führt Blum, Studien, S. 306f, Entsprechungen zwischen Gen 1f und Ex 39-40 auf. S. zum Übergang von Ex-Lev und ihren Entsprechungen zum ersten Schöpfungsbericht Millard, Genesis, S. 46 Anm. 16. Im Überblick s. Zenger, Einleitung, S. 61-67.

Buchcharakter die Frage zu beantworten, wo sich sachliche Abhängigkeiten des Numeribuches vom Rest der Tora finden, die dem Eigencharakter des Buches im Wege stehen, und die deutlich machen, dass Numeri nicht allein stehen *kann*. Eines steht selbstredend fest: Numeri steht in einem Kontext (und in einem Ko-text). Es soll hier nicht um die absurde Frage gehen, ob Numeri so lesbar sei, als gebe es den Exodus oder das Stiftszelt oder den Bundesschluss am Sinai nicht.³⁰¹

2.3.2. Fortlauf der Gebote über die Bücher der Tora

Wird an einer Stelle in Numeri direkt darauf Bezug genommen, was in Gen-Lev geboten ist? Stellt also Num eine Fortsetzung von Leviticus dar und ist womöglich nur nach der Lektüre von Leviticus verständlich? Oder ist es ganz ohne die vorhergehenden Bücher lesbar? Die Gesetzessammlungen im Bundesbuch und in den Sammlungen im Buch Deuteronomium überschneiden und widersprechen sich. Viele Zusammenhänge sind in verschiedenen Veröffentlichungen angesprochen.³⁰² Wie aber sieht es in Numeri aus? Für all diese Fragen scheint mir die Beobachtung Noths noch immer nicht widerlegt (wohl aber ignoriert): „Nimmt man das 4. Mosebuch für sich, so käme man nicht leicht auf den Gedanken an ‚durchlaufende Quellen‘“,³⁰³ was für Gebots- und Erzähltexte gleichermaßen gelten kann.

Die Ergebnisse sind vielfältig: **Num 5,1-4** regelt zunächst die Quarantäne in Fällen, die kultunverträglich machen und zwar Aussatz, Ausfluss und Kontakt mit Leichnamen. Lev 13-14 hatte definiert, was *Aussatz* ist bzw. ein Diagnoseinstrumentarium gegeben, welche Form von Hautausschlag bedenkenlos ist und welche auf eine Krankheit deuten; Lev 15 hatte definiert, was *Ausfluss* von Männern und von Frauen ist; Num 19,11-16 wird Regelungen aufstellen, wie *Kontakt* mit menschlichen Leichnamen vonstatten gehen sollte. In diesem Text Num 5,1-4 werden alle diese Texte noch einmal zusammengefasst und die Regel aufgestellt, dass Kultunverträglichkeit die (zeitweilige) Entfernung aus dem Lager zur Folge hat, weil Gott selbst unter ihnen wohnt (Num 5,3; Lev 15,31). Jedwede Kultunverträglichkeit, jede „Unreinheit“ ist ansteckend; von den sieben Tagen Quarantäne (Lev 13,46) ist in Num 5 keine Rede. Eine solche Quarantäne wird in den Erzählungen um die Männer beim ersten Passafest (9,6f) und im Fall

³⁰¹ Das heißt zum Beispiel, dass die Hauptcharaktere JHWH, Mose, Aaron und auch Miriam in Leviticus und Numeri nicht eigens eingeführt werden, ebenso wie andere Größen der Erzählung (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, אֹהֶל מוֹעֵד). Dabei ist es Gegenstand langanhaltender Debatten in der literaturgeschichtlichen Forschung am AT, dass JHWH sich in Ex 6,3 selbst als bislang unbekannt vorstellt.

³⁰² Dafür sei hier auf die Monographie von Crüsemann, Tora, verwiesen, der die Korpora genau vergleicht.

³⁰³ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 8.

Miriams (12,14) eingehalten. So sind die Texte zu Quarantäne im Buch Numeri in bezug auf Verständlichkeit, Voraussetzungen und Praktikabilität nicht auf die Regelungen aus Leviticus angewiesen, werden aber durch sie ergänzt.

Der Schadensersatz in **Num 5,5-10** hat eine Parallele in Lev 5,20-26, die einen anderen Schwerpunkt hat.³⁰⁴ Beide Texte können aus sich heraus verstanden und angewendet werden. Auch doppeln sich mit einigen Unterschieden **Num 35,16-34** und Dtn 19,1-13, sind aber beide aus sich heraus verständlich. Letztlich haben **Num 15,1-16** und Lev 1-3 unterschiedliche Kultregeln zum Gegenstand.³⁰⁵

Ähnlich steht es auch mit Details: So soll ein „reiner“ Mann die Asche der Kuh sammeln und außerhalb des Lagers an eine „reine“ Stätte schütten (**Num 19,9**). In Lev 4,12 heißt es, es gebe außerhalb des Lagers eine „reine“ Stätte, wo man üblicherweise (alle) Asche hinschüttet. In Lev 1,16 (und Hi 2,8) ist ein Aschehaufen dann deutlich eine Müllhalde. Das Verständnis der „reinen Stätte“ in 19,9 scheint mir aber nicht die Belege aus Leviticus zu erfordern.

Prima vista greift **Num 9,1-5.6-14** dagegen auf bestehende Gebote zurück: Num 9,5 (כָּכֵל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה) kann sich auf 9,1, JHWHs Gebot, Pessach zu halten, beziehen, aber es wird in Num 9,2 vorausgesetzt, was „Pessach halten“ (עֲשֶׂה אֶת־הַפֶּסַח) und „alle seine Satzungen und Ordnungen“ (9,3, s. auch 9,12) sind. Die „festgesetzte Zeit“ scheint sich nach 9,2.3 auf eine Tageszeit zu beziehen, auch dies braucht textexterne Informationen. 9,7 erwähnt Gaben wie insgesamt Kultfähigkeit, die durch Hautkontakt mit einer Leiche, nicht gegeben ist; auch dies rekurriert auf vorhandenes Wissen bei Rezipierenden des Textes, das nicht in Num 1-8 gegeben war. Interessanterweise weitet die Weisung JHWHs gleich die Regelung von der Anfrage auf einen alternativen Fall der weiten Reise (9,10) aus.

Die Kulttexte über den Siebenarmigen Leuchter in Ex 25,31-49; 37,17-24; **Num 8,1-4** stehen im selben Zusammenhang. Das hat verschiedene Folgen: in Num 8,1 ist unvermittelt von Lampen die Rede, und nur aus Ex 25; 37 kann man schließen, dass es hier um den Siebenarmigen Leuchter geht. Der Vers Num 8,4, der auf Ex 25,37 eingeht, fehlt in Ex 37,17-24, so dass der Rückschluss naheliegt, alle drei Texte hätten einmal zusammengestanden und die gegenseitige Ergänzung von Ex 37 und Num 5 hätte also auf engerem Raum gestanden.³⁰⁶ Num 8,1-4 ist für sein (ohnehin schwieriges) Verständnis also auf Ex 25; 37 angewiesen.

³⁰⁴ Zum Beispiel steht in Lev 5 der Schaden für JHWH im Mittelpunkt, in Num 5 der Schaden für den anderen Menschen.

³⁰⁵ Gegen Rendtorff, Theologie, Bd. 1, S. 68, der in Num 15 viele Regelungen aus Lev 1-4 ergänzt und präzisiert sieht.

³⁰⁶ S. dazu u. 3.2.4.

Kurz wird in **Num 18,20-24.25-32** der Zehnte erwähnt, der in Lev 27,30-33 und Dtn 14,22-29 ausführliche und praktische Abhandlung erfährt. Aber es sind die Adressaten beider Texte (Num 18 einerseits und Lev 27; Dtn 14 andererseits) verschieden, insofern sich Num 18 an die Leviten richtet und Lev 27; Dtn 14 an die steuerpflichtigen Israeliten. Und doch ist Num 18 nicht verständlich für diejenigen, die nicht wissen, was der Zehnte ist, die also Lev 27 und Dtn 14 nicht kennen.

Die anderen Texte zum Kult oder zu Gesetzesvorschriften im Numeribuch können für sich allein gelesen werden. Im kanonischen Zusammenhang sind sie eine Wiederholung. Die Gegenprobe bietet besonders für Gelübde ein aufschlussreiches Bild: in **Num 30,2-17** wird die Frage behandelt, wann Frauen als grundsätzlich unmündige Personen ein Gelübde ablegen und halten dürfen.³⁰⁷ Dieser Text behandelt aber in seinem Beginn das Gelübde eines Mannes (30,3). Das wird als einfache Kondition ohne jeden Sonderfall genannt. Üblicherweise aber folgen noch Sonderbestimmungen. Das bleibt hier aber aus und lässt den Schluss zu, dass das Gelübde eines Mannes nur noch einmal erinnert wird, um daraus dann den Sonderfall „Frau“ abzuleiten, und gar nicht an dieser Stelle behandelt wird. Aber die „Normalbestimmung“ für ein Gelübde durch einen Mann gibt es nur/erst in Dtn 23,22.³⁰⁸ Das lässt zwei Rückschlüsse zu: entweder war die Regelung nicht notwendig fixierbarer Usus – wofür nichts spricht, wenn man bedenkt, dass Kultgesetze schier alles regeln –, oder Num 30,3 fasst einen früheren Text zusammen – der aber in der Tora nicht überliefert ist.

Dass die Gebote in ihren verschiedenen Kontexten keine bloßen Doppelungen sind, konstatiert auch Cholewinski, der das Heiligkeitgesetz mit den entsprechenden Texten im Deuteronomium vergleicht:

„Fast immer konnte dabei festgestellt werden, dass das Lv nie eine bloße Wiederholung des schon im Dt Gesagten ist; meistens ist es so, dass im Hg [= Heiligkeitgesetz, U.S.] etwas Neues ausgesagt wird oder das im Dt Bestimmte einer Reform unterzogen wird. In den meisten Fällen konnten zahlreiche Indizien gesammelt werden, die bewiesen, dass das entsprechende Gesetz von Dt den Hg-Redaktoren bekannt war und dass sie konsequenterweise in ihrer Arbeit berücksichtigt haben.“³⁰⁹

Bezugnahmen *innerhalb* des Numeribuches seien hier aufgezählt: 8,16a auf 3,9; 8,16b auf 3,12; 8,17 auf 3,13; 8,18 auf 3,12; 8,19a auf 3,7; 8,19b auf 1,53; 14,14 auf 9,15f.

³⁰⁷ Dass dies Hauptthema des Textes ist, geht aus 30,17 hervor. 30,17 ist die Schlussnotiz für den gesamten Textbereich, der in 30,2 eingeleitet wurde, weil es dazwischen keine Unterbrechung oder einen Neueinsatz gibt.

³⁰⁸ Lev 27 behandelt Auslösungen; auch andere Belegstellen des Lexems **נָדַב** regeln die Qualität des Opfers für den Fall eines Gelübdes (Lev 7,16; 22,18.21.23; Num 15,3 u.ö.).

³⁰⁹ Cholewinski, Heiligkeitgesetz, S. 322f. Cholewinski beschreibt damit im übrigen nichts anderes als das diskontinuierliche Arbeiten der priesterschriftlichen Redaktoren, das Blum fünfzehn Jahre später erarbeitet.

Hier sind die immer gleichen Kapitel 3 und 8 involviert. Sie legen zusammen mit Num 18 ein Netz von Texten betreffend den Hohepriester, die Leviten und ihr Verhältnis über das Buch.

Damit gibt es sehr wohl gegenseitiges narratives Voraussetzen *innerhalb* von Numeri, aber für Gebotstexte in Numeri, deren Gegenstand auch in anderen Büchern behandelt werden, sind nur Num 8,1-4 (der Goldene Leuchter); 18,20-24.25-32 (der Zehnte) und Num 9,1-5.6-14 (Pessach) in ihrer Verständlichkeit von Texten in anderen Pentateuchbüchern abhängig.³¹⁰

2.3.3. Fortlauf der Erzählungen über die Bücher der Tora

Was ist ein Fortgang einer Erzählung? Was ist in der Antike eine Erzählung? Nicht notwendig dasselbe wie in modernen Zeiten: Zum Beispiel ist in Genesis die Josephsgeschichte aus der Perspektive, es würde hier um die Nachkommen des Jakob gehen, ein recht langer Exkurs hauptsächlich über Josef, unterbrochen von einem kürzeren Exkurs über Juda und Tamar (Gen 38). Dabei sind Erzählbögen nicht identisch mit dem Fortlauf der Handlung. Letzteres schließt in einer Erzählsituation nahtlos an, erstens schafft Text-Text-Bezüge durch explizite oder implizite Gemeinsamkeiten, Verweise oder sonstwie Antworten. Auch geht der Fortlauf einer Handlung über die allermeisten der verschiedenen Formen von Querverweisen hinaus, die Kessler erarbeitet.³¹¹ Ein Fortlauf von Erzählungen soll hier verstanden werden als eine Erzählung, die zu ihrem Verständnis *notwendig* auf Informationen aus anderen Erzählungen oder Texten allgemein angewiesen ist, die also letztlich nicht allein stehen kann.

Cohn hat in den Wüstenwanderungen von Exodus bis Numeri (Ex 12,37-Num 25,18) zusammen mit Deuteronomium den Kern des pentateuchischen Bildes gesehen. Es sei ein „corporate rite of passage“,³¹² mit dem Auszug als „separation“, der Wanderung als „transitional stage“ und der Überschreitung des Jordan als „reincorporation phase“.³¹³ Eine solche Zuordnung ist aber denkbar allgemein und nimmt keine Stellung zu den Erzählungen selbst.

Klare Rückbezüge auf bereits in Exodus Erzähltes liegen in 14,11.22 vor, wo JHWH in seiner Rede auf die vielen Zeichen verweist, die er unter den Israeliten getan habe (14,11) und die bereits zehnmaligen Streitigkeiten zwischen dem Volk und ihm (14,22).

³¹⁰ Bei allen vier Texten legt sich auch eine literarkritische Abhängigkeit von den jeweiligen anderen Texten nahe, vor allem, weil diese Numeritexte die Texte in Exodus und Leviticus voraussetzen.

³¹¹ Kessler, Querverweise. S. 5-40.

³¹² Cohn, Shape, S. 13. S. ähnlich Knierim, Composition, S. 394-396.

³¹³ Cohn, Shape, S. 13.

Beides müsste auf Exodus verweisen, ohne dass allerdings wirklich explizit oder sonstwie klar ist, auf welche Texte und Taten sich beide Stellen beziehen.³¹⁴ Ähnlich setzt auch die einzige Erwähnung der drei Patriarchen in 32,11 die Bekanntheit ihrer Namen und Bedeutung voraus.

Einige Verweise werden vermieden, so schweigt sich der berühmte Satz in Num 12,1 bekanntlich darüber aus, ob es sich bei der kuschitischen Frau des Mose um Zippora handelt oder nicht. Ein Rückbezug auf Ex 2,21f; 4,20-26; 18,1-7 fehlt jedenfalls. Oder handelt es sich um eine bis dato nicht erwähnte zweite Frau?³¹⁵ Texte wie Num 10,29-32 verweisen auf Traditionen, die im gesamten Pentateuch nicht erhalten sind: woher kommt Hobab in diesem Erzählszusammenhang? Ähnlich auch 11,12, wo wie auch an einer Reihe von anderen Stellen ein Zitat des Gegenübers (JHWH) in die Argumentation eingebaut ist, das in der Tora gar nicht steht. Auch wird mit dem Buch der Kriege JHWHs (21,14) sogar ein ganzes nicht erhaltenes Buch erwähnt.³¹⁶

Informationen aus anderen Büchern werden im Numeribuch nicht genannt: So erwähnt Num 3,1-4 keine Söhne des Mose (vgl. Ex 4,20-26; 18,3f). Wörtliche Übereinstimmungen wie Num 20,14 enthalten sich eines Verweises auf den je anderen Text (hier Ex 18,8).³¹⁷ Explizite Zitate wie Num 14,18 oder Anspielungen auf Geschehenes wie Num 20,14-16 stehen im Dienst des aktuellen Kontextes. Sie sind ohne die Bezugstexte aus Gen-Ex verständlich, weil alle dem Verständnis nötigen Informationen gegeben werden.³¹⁸ Eigentümlich teilen sich die Verweise auf bereits Erzähltes in Num 20-22 auf: Während die diplomatische Botschaft in 20,14-16 ausschließlich auf Genesis und Exodus verweist und 22,5.11 auf Exodus, da wohl der Grund der Angst in 22,2 der militärische Sieg über Sihon ist, konzentriert sich 21,1 auf das aktuelle Verhalten Israels und 22,2 auf kurz zuvor Passiertes. So wird auf knappem Raum die ferne und nahe Vergangenheit sowie die Gegenwart in die Begegnung mit anderen Völkern eingearbeitet.

Ähnlich liegt es auch bei 22,5.11. Hierzu fasst Kessler zusammen:

³¹⁴ So kommt die Reue, aus Ägypten gezogen zu sein, mehrmals in den sog. Murrgeschichten in Exodus vor (Ex 14,11f; 16,3; 17,3, s. noch JHWH Befürchtung in Ex 13,17), aber die z.T. identisch formulierten Sätze in Numeri sind in ihrer Verständnismöglichkeit nicht auf das Wissen der Rezipierenden angewiesen, dass solche Sätze schon einmal fielen (Num 11,5 mit 11,18.20; 14,2-4; 21,5). Ähnlich steht es mit dem Bezug von 14,14.42 auf Ex 17,7. Dies wertet Blum, Studien, S. 104, als Verkettung des Syndroms von Zeichen – Sehen – Glauben, das eine Variation des Glaubensmotivs schon bei Abraham und von da durch die gesamte KD ist.

³¹⁵ In verschiedenen exegetischen Diskussionen wird für die Gleichsetzung dieser Frau mit Zippora Hab 3,7 ins Feld geführt, weil hier Midian und Kusch(an) gleichgesetzt werden.

³¹⁶ Eigentlich alle ExegetInnen aber nehmen an, dass es dieses Buch aber einmal gegeben habe.

³¹⁷ S. dazu Kessler, Querverweise, S. 233-235.

³¹⁸ Das Vokabular in 20,14-16 ist dabei regelrecht als Konzentrat bisheriger Erzähltexte aus Gen-Ex zu sehen, s. hier die Zusammenstellung bei Kessler, Querverweise, S. 323.

„Auch ohne den Verweis auf den Exodus ist die Bileamerzählung voll verständlich. Zu ihrer Exposition ist nur nötig, dass die Israeliten in großer Zahl auftauchen, nicht jedoch, dass sie aus Ägypten kommen. Also ist der Verweis nicht konstitutiv für die Perikope. Aber es gibt auch keinen positiven Grund für die Annahme, dass der Verweis als redaktionelle Maßnahme sekundär in die Bileamüberlieferung eingefügt worden ist, um diese mit der Exodusüberlieferung zu verbinden.“³¹⁹

Die Erläuterung des Manna in Num 11,6-9 wie auch in 21,5 ist nicht auf die erste Erzählung in Exodus mit seiner Namensätiologie und seinem Sabbatwunder (Ex 16,13-36) angewiesen. Alle zum Verständnis des Anliegens notwendigen Informationen erfolgen in den beiden Numeritexten. Ein Rückverweis wird vermieden. 11,9 ist für diejenigen Rezipierenden, die Ex 16 kennen, ein intertextueller Verweis auf die erzählten Ereignisse in diesem Text. Für diejenigen, die womöglich Ex 16 nicht kennen, ist Num 11,9 eine Erläuterung wie 11,7.8. Auch Moses Klage in Num 11,12 ist in sich verständlich, bekommt allerdings mit Ex 19,4 eine regelrecht blasphemische Note. Ähnlich liegt die Sache bei allen „Doppelungen“ im Buch Numeri zu Texten in anderen Büchern.³²⁰ Das veranlasste Nöldeke sogar zu der Erwägung, ob wirklich das Manna in beiden Quellen zu Num 11 und Ex 16 übereinstimme.

In der Tora werden Themen variiert: Hier nenne ich Prophetie als Beispiel. Im Buch Genesis kommt auffallend viel prophetische Begrifflichkeit und prophetisches Tun vor, zumeist von den Erzeltern. Prophetie ist hier Gottesnähe, oder pointiert gesagt, eine Nicht-Prophetie. In Exodus wird prophetisches Tun wie Wunderwirken (s. hier bes. die „frühe“ Prophetie) Mose unterstellt und das prophetische Sprechen (s. hier bes. die „klassische“ Prophetie) Aaron unterstellt (Ex 3,16). Beide sind dem (Befreiungs)Handeln JHWHs deutlich nachgeordnet. Während in Leviticus Prophetie zugunsten von Kult und Priestertum nicht vorkommt, ist Prophetie in Numeri zugleich eine Prophetenkritik: Bileam ist Nicht-Israelit, die Ältesten in Num 11 sind gesellschaftsunfähig,³²¹ Miriam und Aaron werden deutlich der Macht Moses (und der sich historisch auf ihn berufenden Schriftgelehrten)³²² unterstellt. So wird in Numeri die Prophetie in Gestalt der Post-Prophetie integriert.³²³ Im Buch Deuteronomium wird

³¹⁹ Kessler, Querverweise, S. 307. Dasselbe gilt für 23,22; 24,8 (ebd., S. 308).

³²⁰ Nöldeke, Untersuchungen, S. 49. „Die Bedeutung einiger bei der Beschreibung gebrauchter Wörter wie מַחֲסֵם Ex 16,14 ist unbekannt; wir wissen nicht, wie Bdelium Num 11,7 (sicher ein Harz) aussieht. Die Beschreibung in Num 11 flößt mehr Zutrauen ein; sie ist nicht eben wunderbar und hat die richtige Erinnerung, dass das Manna auf die Dauer eine sehr elende Nahrung war (vergl. Num 21,5).“ (ebd., Anm. 2)

³²¹ Diese Beobachtung wird besonders sinnfällig, bezieht zusätzlich in die Beobachtung mit ein, dass Num 11 eine einzige Zitatensammlung aus schriftprophetischen Texten ist (Römer, Sojourn, S. 437-441).

³²² Kessler, Mirjam.

³²³ Gegen Leveen, Memory, die Bileam aufgrund von der Vergleichbarkeit von Num 22-24 und 20 als positives Gegenbild eines Propheten zu Mose sieht.

bekanntlich Prophetie qua Vorschrift derart kontrolliert und auf den dann sterbenden Mose konzentriert (Dtn 18,15; 34,10), dass sie letztlich abgeschafft wird.³²⁴

Die immer gleiche Struktur von P in den Wüstenerzählungen, wie sie von einigen ForscherInnen angenommen wird, ist eine Variierung derselben Erzählanlage. Sie findet sich in Ex 16; Num 14; 16; 17,6-15; 20,1-13. Dort wiederholt sich jeweils: „1. Wegenotiz; 2. Mangelsituation; 3. Murren der Israeliten; 4. Reaktion Moses (und Aarons); 5. Erscheinen des **יְהוָה כְּבוֹד**; 6. JHWH-Rede: Ankündigung der Beseitigung des Mangels; 7. Durchführung des Angekündigten.“³²⁵ Es geht nicht um eine inhaltliche Entwicklung, sondern um Variationen. Diese haben allerdings eine auf den jeweiligen Kontext ausgerichtete Funktion.

So gibt es m.E. keinen Text im Buch Numeri, der zwingend auf vorher Erzähltes in anderen Büchern zurückgreift. Ganz im Gegenteil drängt sich mit Ausnahme des rätselhaften Verses 12,1, der ja bekanntlich im folgenden erzählten Konflikt um die Nähe der Volksführer Miriam und Aaron zu JHWH gerade keine Rolle mehr spielt, der Verdacht auf, dass fehlende oder gelieferte Informationen im Numeribuch weniger den ererbten Quellen, sondern vielmehr der Gestalt der aktuellen Erzählung geschuldet sind. Das wird insbesondere in Num 3,1-4 deutlich, wo das Verhältnis von Aaroniden und Leviten geklärt wird: Im gesamten Buch Numeri scheint es wichtig zu sein, dass Mose gerade *keine* genealogische Sukzession erfährt. Dass er trotz des Dieners und Nachfolgers Josua nicht wirklich ersetzbar ist, unterstreichen dessen Kleinmut und Moses Weitsicht in Num 11,28f sowie JHWH selbst (Num 12,6-8) und das Nicht-Abtreten Moses zugunsten Josuas in Num 31.³²⁶ Dass in 11,6-9 überhaupt Erläuterungen zum Manna gegeben werden, deutet m.E. noch weiter, als Nöldeke erwog: das Buch Numeri ist dezidiert eigenständig lesbar!

Die Gegenprobe der Suche nach Rekursen und Fortsetzungen *innerhalb* des Buches Numeri ergibt einige Ergebnisse. Der grünende Stab des Aaron aus Num 17 spielt in der nächsten Erzählung Num 20 eine Rolle (20,9). Für Num 31 hat Seebass eine ganze Reihe von Entsprechungen mit anderen Texten in Numeri aufgewiesen, der mehrere Textsorten enthaltende Text weise Bezüge zu Kult- und Erzähltexten auf. An Texten außerhalb von Numeri nennt Seebass lediglich Lev 11,32 und dann die Texte zum

³²⁴ Damit verstehe ich unter Prophetie ein breiteres Spektrum als Crüsemann, Tora, S. 401f, der vor allem die der Endredaktion zeitgenössische Prophetie im Pentateuch sucht, die eben apokalyptisch sei.

³²⁵ Grund, Gedenken, S. 270f, in Zusammenfassung der Arbeiten von Westermann, Herrlichkeit, S. 129; Ruprecht, Mannawunder, S. 290ff, und Scharf, Mose, S. 137-139.

³²⁶ Insbesondere derart mit Num 31 zu argumentieren, ist vollends „synchron“ gedacht. Texthistorisch ist Fistill, Israel, S. 111-113, und vielen anderen Recht zu geben, dass es sich bei Num 31 um einen besonders jungen Text handelt, der das Kultische des Krieges im Sinne der nachexilischen (Jerusalemer) Priesterschaft betont (s. auch u.).

Heiligen Krieg in Dtn und Josua.³²⁷ Dazu kommt noch ein unscheinbarer Text: Mose gibt die Worte JHWHs (שָׁרָאֵל אֶת־בְּנֵי יִצְוֹ, 34,2) weiter, was phraseologisch genau entsprechend und ungewöhnlich dargestellt ist (שָׁרָאֵל אֶת־בְּנֵי מֹשֶׁה יִצְוֹ, 34,13). Die genaue Weitergabe wird sozusagen transparent gemacht, wenn auch anders als sonst versprachlicht. Aber stattdessen ist der Inhalt der Moseweitergabe nicht der Inhalt der Gottesrede, sondern die *Folge* der Verhandlungen aus Num 32 zusammen mit den eben von JHWH umrissenen Grenzen des Landes (34,1-12). Damit bindet die Moseredede zwei zuvor stehende Texte zusammen.³²⁸ Weitere Hinweise geben der Rückverweis auf Num 21,21-31 in 22,2; auf Num 22-24 und 25 in Num 31,16; und auf Num 13-14 in Num 26,64 und 32,7-15; auf Num 16 in 27,3; auf 27,13 in Num 31,2; oder auf Num 2 in Num 24,2 und Num 10,13-28.

So ist Donner vielleicht zu pessimistisch, wenn er konstatiert: „Die hauptsächlichen, isolierten Einzelsagen [...] hängen untereinander nicht zusammen; sie sind wie Einzelperlen lose auf die Schnur der Wüstenwanderung gereiht.“³²⁹

Auch ist Numeri nicht auf das Buch Deuteronomium hin angelegt.³³⁰ Während also das Buch Numeri abgesehen von allergrößten makrostrukturellen Erfordernissen eigenständig gelesen werden kann, ist dasselbe möglicherweise beim Buch Deuteronomium nicht so. Zumindest führt Taschner³³¹ eine Reihe von Elementen in Dtn 1-3 an, die ohne Kenntnis von Num 13-14 u.a. nicht verstanden werden könnten. Soll heißen: Dtn 1-3 wiederholt Bekanntes. Dafür gibt es in Numeri (bekanntlich) viele Korrespondenzen mit dem Buch Josua.³³² Das ist auch deshalb der Fall, weil die Landverheißungen an Abraham in Numeri nicht erfüllt ist – aber sie steht buchstäblich im Raum.

Demgegenüber enthält Genesis in Gen 15,13-16; 46,1-5a und 48,21 Überblicke über das Gesamte in der Tora erzählte Schicksal des Volkes. So schließe ich mich Kesslers Schlussfolgerungen an:

³²⁷ Seebass, Numeri, BK, S. 292f.

³²⁸ Für das Mosebild ist an dieser Stelle pikant, dass die Ausschließung der zweieinhalb Stämme von der Verteilung des Landes und mithin ihr Siedeln östlich des Jordan gar kein Gottesgebot war (in Num 32 fehlt jeder Hinweis darauf, im Gegenteil war dort Mose, und nicht JHWH der Gebietende, 32,25). Das aber wird in 34,13 von Mose als ein solches ausgegeben. So gesehen besteht die Transparenz in der Entsprechung von 34,2 mit 34,13 darin, dass Mose Nichtgebotenes als Gotteswillen ausgibt.

³²⁹ Donner, Geschichte, Bd. 1, S. 119. Ähnlich auch Blum, Studien, S. 106. Im übrigen klassifizieren die wenigsten ExegetInnen die Texte im Numeribuch noch als „Sagen“.

³³⁰ Die abschließende Formulierung in Num 36,13 führt Lohfink, Prolegomena, S. 182f, sogar zu der Deutung, hier werde das Ende der pentateuchischen Gesetzgebung überhaupt konstatiert. Zugleich stehen die Gesetze des Deuteronomiums nicht in formalem Gegensatz zu Num 36,13 (ebd., S. 185-189).

³³¹ Taschner, Mosereden, S. 171. S. auch Harvey, Retelling, S. 7-32.

³³² S. dazu Knauf, Josua, ZBK, zu Jos 13; 20; 21.

„Die Verknüpfung der einzelnen Elemente des Pentateuchs durch Querverweise ist recht zurückhaltend vorgenommen worden. [...] Es überwiegen pauschale Verweise, wie z.B. die Rückbezüge auf den Auszug aus Ägypten innerhalb des Murrenmotivs der Wüstengeschichten, und leitmotivische Verknüpfungen, wie sie v.a. durch das Motiv der Väterverheißung hergestellt werden. Nur vier Stellen fügen Väter-, Exodus- und Landnahmeüberlieferung ausdrücklich zusammen (Gen 15,13-16; 46,1-5a; 48,21; Num 20,14-16).“³³³

Trotz der toraweiten Erzählweise ist es für das so junge Buch Numeri erstaunlich, dass es im groben ohne konstitutiv für das Verstehen nötige Verweise auf andere Texte auskommt: ganz offensichtlich waren sich hier Quellen, Traditionskreise und RedaktorInnen über die Jahrhunderte einig, dass die fünf Bücher der Tora jeweils eigenständig lesbar sein sollten – mit vielen Querverweisen innerhalb der Bücher.

Die Makroerzählung wiederum benötigt Erzähltes im Buch Numeri, so wie das Buch Numeri vorher und nachher Erzähltes braucht:

- Nachdem das Volk Israel unter der Leitung des Mose am Sinai einen Bund mit seinem Gott JHWH geschlossen hat, braucht es noch die Schilderung dessen, wie Israel vom Sinai in das ihm verheißene Land Kanaan kommt.
- Während im Buch Numeri geschildert wird, wie das Volk Israel unter der Leitung des Mose vom Sinai aufbricht und sich dagegen entscheidet, das ihm verheißene Land einzunehmen und infolgedessen im ständigen Konflikt mit seinem Gott JHWH zu einer Gesellschaft wird, braucht es noch die Schilderung dessen, wie Israel zum Sinai gekommen war und was es dort machte, und wie Israel am Ende in das ihm verheißene Land kommt.

Tatsächlich kann man mit Steins noch viel weitergehend die Nichtlinearität der Tora behaupten, die „in ihrer Mitte, im Buch Lev, Medien zur Restitution der Schöpfung (vgl. Gen 1) vorstellt (Reinheit, Brache, Jubeljahr u.ä.) und an ihrem Ende, im Buch Deuteronomium, die fortdauernde Erfahrung der Befreiung sicherstellen will.“³³⁴ Die jahreszyklische Lesung der Tora, wie sie seit Jahrhunderten betrieben wird, legt sich so bereits inhaltlich nahe.

2.3.4. Doppelungen in den Büchern der Tora

Doppelungen innerhalb von Erzählungen wie auch doppelte Geschichten sind stets ein Argument der historisch-kritischen Exegese für das Vorhandensein einer Überlieferung in zwei „Quellen“ und ihrem folgenden „Wachstum“, soll heißen, die örtlich und

³³³ Kessler, Querverweise, S. 340. Allerdings ist m.E. trotz des zusammenfassenden Charakters von Num 20,14-16 der Text 20,14-21 ohne Genesis-Exodus verständlich. Ähnlich hält auch Blum, Studien, S. 189, zur Theologie bzw. zu den „Bedeutungslinien“ von KD das Nebeneinander von Exodus und Väterverheißung als Nebeneinander zweier Ursprungsgeschichten fest.

³³⁴ Steins, Kanonisch lesen, S. 51.

zeitlich getrennte Erarbeitung und Einarbeitung von Unterschieden.³³⁵ Zunehmend werden in der Exegese allerdings auch die literarischen Funktionen dieser Doppelungen analysiert und in der literarhistorischen Argumentation betont.³³⁶

So findet sich in der Josephsgeschichte nach Donner beispielsweise die Doppelung als Kompositionsprinzip einerseits in Erzählzügen, andererseits in Motiven. Dies hat je verschiedene Funktionen:

„Manche Doppelungen dienen dem Nachdruck, den das Erzählte erhalten soll, sind also emphatisch; andere haben die Aufgabe, den Handlungsablauf zu verzögern, sind also retardierende Elemente.“³³⁷

Nicht nur Donners Votum, sondern banale literaturwissenschaftliche Einsicht machen deutlich: Doppelungen haben unabhängig von ihrer Genese und deren Motivation eine narrative Funktion.

Besonders diskutiert wird im Zusammenhang mit dem Buch Numeri der Rahmen um die Sinaiperikope. Einen konzentrischen Aufbau rund um den Sinai sehen eine ganze Reihe von ForscherInnen und nennen hier vor allem die Manna/Wachtepisoden (Ex 16; Num 11) und die Wasserwunder (Ex 17,1-7; Num 20,1-13).³³⁸ Insbesondere Schar hat dies ausgearbeitet: die Wüstenerzählung sei konzentrisch um den Sinai angeordnet.³³⁹ Neben dem Konzentrischen sind Texte in Ex 16-18 und Num 11-20 aber auch in parallelen Zügen angeordnet: Die Anmerkung in Num 10,33, Israel sei drei Tagereisen weit gezogen, ist nicht nur eine Reiseangabe, sondern auch eine Parallele zur Etappe direkt nach der Errettung im Schilfmeer (Ex 15,22). Damit wird signalisiert, dass die Reise vom Schilfmeer und die vom Sinai Ähnlichkeiten aufweisen: In Ex 15 ist es dann zu Konflikten wegen der Ernährung gekommen, dies wird auch hier nicht lange auf sich warten lassen (Num 11).

³³⁵ S. dazu z.B. noch immer Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 21.

³³⁶ Dies ist aber der historisch-kritischen Forschung auch immer schon inhärent, s. z.B. Nöldeke, Untersuchungen, S. 58: „Man hat aber in neuester Zeit behauptet, dass überhaupt diese unerträglichen Wiederholungen nicht ursprünglich sein könnten. Freilich, wenn man vom modernen Geschmack ausgeht oder überhaupt ‚Frische des Stils‘ [Geiger, aaO S. 127] verlangt, dann muss man die ganzen Wiederholungen streichen: aber wo in aller Welt ist denn überhaupt in dieser Anweisung zur Einrichtung des Cultus irgend welche Frische? Zeigt sich nicht gleich bei der ersten Aufzählung eine pedantische Ausführlichkeit und Kleinlichkeit, wie sie uns im Pentateuch eben nur bei der Grundschrift begegnet? Wie sehr diese aber Wiederholungen liebt, haben wir an vielen Beispielen gesehn; [...] Aber freilich lag dem Verfasser der hier geschilderte Gegenstand sehr am Herzen, und darum wiederholte er sich absichtlich so stark.“ Ähnlich sieht Elliger, Sinn, S. 130f, eine Eigenschaft von Pg darin, insbesondere die göttlichen Vorschriften und ihre genaue Befolgung im Kultbau und Kultbetrieb ausführlich und genau zu wiederholen.

³³⁷ Donner, Josephsgeschichte, S. 106f. Ähnlich Bar-Efrat, Erzählung, S. 98.

³³⁸ S. z.B. Blum, Studien, S. 278; Zenger, Einleitung, S. 68f.

³³⁹ Schar, Mose, S. 49-53. S. auch Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 40-43, der sich aber hauptsächlich Blum, Studien, S. 296-300, anschließt.

Auch bildet sich in einigen Entwürfen die Klammer Ex/Num um Leviticus herum vor allem, weil sie in ihren Erzählungen wie kultischen Ausführungen auf das Zelt und die Situation am Sinai bzw. in der Wüste bezogen seien.³⁴⁰ Allerdings würde genau die immer wieder angeführten Übereinstimmungen zwischen Exodus und Numeri dem widersprechen, statt es zu belegen: Num 9,15ff; 10,11f bilden das Ende von Sinaiperikope III (Num 1,1-10,11), und sie rekurren mit Ex 40,34f auf das Ende der Sinaiperikope I (Ex 19,1-40,38). Hier wäre also eher eine Parallelstruktur statt eines Chiasmus gegeben.³⁴¹

Wiederholungen mit Wiedererkennungswert haben insbesondere didaktische Funktionen.³⁴² Hier stechen einerseits die Vollständigkeit der Gesetzestexte bei jeder Wiederaufnahme hervor sowie das Kompendienhafte der Kulttexte. Eine ähnliche Funktion haben die Erzählungen. Wie man mit den erzählten Konflikten umzugehen habe, wird in dem Gebrauch von Schriftziten in den Texten ersichtlich: jede Auseinandersetzung der literarischen Figuren ist auch eine Auslegung der Tora. Dazu bilden sowohl Num 12 (mit Blick auf Num 11), Num 16 (mit Blick auf Ex 19,6) und Num 20 (mit Blick auf Ex 17) regelrechte Lehrgänge mit wachsendem Schwierigkeitsgrad im Blick auf die Reichweite der Zitate (s. den Unterschied zwischen Num 12 und 16) und die Transferleistung der Übertragung (s. Num 20).

Wie steht es nun mit den Doppelungen um den Sinai herum? Ein Beispiel sei die vieldiskutierte Entsprechung³⁴³ von Num 20 par Ex 17: ³⁴⁴Gerade weil der eine Anfang der Erzählung (Num 20,3) den Anfang der anderen (Ex 17,2) zitiert, wird eine Leseanweisung gegeben, Num 20 vor dem Hintergrund von Ex 17 zu lesen.³⁴⁵ Sodann ist selbstredend die Anlage der Erzählungen insofern ähnlich, als es um dieselbe Konstellation geht, Streit aufgrund von Wassermangel, die Reue, aus Ägypten gezogen zu sein, die Auflehnung gegen Mose, die Befragung JHWHs und die Beauftragung zu einem Wasserwunder. Diese wird in der Benennung des Ortes gegen Ende noch einmal herausgestellt (Num 20,3a.13; Ex 17,7).

³⁴⁰ S. z.B. Blum, Studien, S. 302.

³⁴¹ Das Buch Numeri ist bei beiden letztgenannten Ansätzen der Sinaiperikope nachrangig. S. zu weiterer Literatur mit dieser Prioritätensetzung Olson, Death, S. 43, 48f, 208.

³⁴² Das ist letztlich ein tautologischer Satz: eine Wiederholung ist definiert durch ihren Erkennungswert als Wiederholung.

³⁴³ Im folgenden z.T. nach Blum, Studien, S. 271-278. Achenbach, Vollendung, S. 302-318, interpretiert diese Texte noch ausführlicher und ordnet Ex 17 der Hexateuch- und Num 20 der Pentateuchredaktion zu.

³⁴⁴ Die Erwähnungen der Episode und des Grundes, warum Mose nicht in das Land kommen wird, wie sie in Dtn erwähnt sind, werden hier nicht behandelt. Neben der anderen Komposition gehören sie auch einer Rollenrede an: Mose ist nicht gerade schuldbewusst in Dtn 1-4.

³⁴⁵ Dazu kommt dieselbe Region (יִזְרְעֶל Num 20,1; יִזְרְעֶל Ex 17,1), wenn auch in unterschiedlicher Schreibung und unterschiedliche Ortschaften (Refidim Ex 17,1; Kadesch Num 20,1).

Zugleich treten die Unterschiede in den Verläufen beim zweitenmal umso deutlicher hervor. Bereits dass das Volk säen und ernten möchte (Num 20,5), statt den Tod fürchten zu müssen (Ex 17,3; Num 20,4) und dass Mose und Aaron vom Volk weg hin zum Zelt der Begegnung mit JHWH gehen (20,6), verdeutlicht, dass wir uns in einem anderen Stadium der Gemeinschaftsentwicklung befinden. Dass die Anweisungen JHWHs, was nun zu tun sei, in Numeri nicht so kleinschrittig betont werden wie in Ex 17 und dass gleichzeitig Moses Handeln in Num 20 viel detaillierter erzählt wird als in Ex 17, hat schon Blum herausgestellt. Es verdankt sich der unterschiedlichen Betonung der Erzählpunkten und ist ein Hinweis darauf, dass die Kenntnis von Ex 17,1-7 vorausgesetzt wird.³⁴⁶ Die erzählte Funktion der Erzählung wie im übrigen das verwendete Vokabular ist nun vollends unterschiedlich: Während in Ex 17,7 am Ende der Erzählung drei Verschuldungen Israels in einem Satz angegeben werden (רִיב – „streiten“, נִסָּה – „herausfordern“ und die Frage, ob JHWH bei ihnen ist oder nicht), werden im Verlauf der Erzählung Num 20,1-13 das Scheitern des Wunders durch drei Figuren der Erzählung unterschiedlich pointiert: 1. durch Mose (20,10) als Autoritätskonflikt, 2. durch die Rede JHWHs (20,12) als Unglauben von Mose und Aaron und Verhinderung des Heiligkeitserweises JHWHs und 3. durch die Unterschrift der Erzählinstanz (20,13) als Streit wie in Ex 17 und die Verhinderung des Heiligkeitserweises JHWHs. Dies ist von besonderer Tragweite, als die Handlung in Num 20 in קָדַשׁ (20,1) spielt. So machen beide Texte deutlich, was literaturwissenschaftlich grundsätzlich banal ist: die Variationen desselben Motivs kann sehr unterschiedliche Aussagen enthalten.³⁴⁷ Es sind diese Unterschiede, die im AT die zweite Erzählung zitiert sein lässt: es heißt eben in Num 27,14; Dtn 32,51 und abgekürzt in Ez 47,19; 48,28 מִי-מְרִיבָה קָדַשׁ מְדַבֵּר-צֵן.³⁴⁸ Damit ist mit מִי-מְרִיבָה die Formulierung aus Num 20,13 aufgenommen und nicht מָסָה וּמְרִיבָה aus Ex 17,7. Dass es קָדַשׁ heißt, verstärkt noch die theologische Pointe der Zitierung. מְדַבֵּר-צֵן soll dann das Ganze noch weiter vereindeutigen.³⁴⁹

Zusätzlich sind beide Erzählungen in ihren Ko-Text eingebettet und haben darin je ihre eigene Funktion: während Ex 17,3 sich auf den soeben erlebten Auszug aus Ägypten bezieht und die Todesangst nach der Rettung thematisiert, ist dieselbe Angst in Num

³⁴⁶ Blum, Studien, S. 275 Anm. 174.

³⁴⁷ Und nur aus der Tatsache, dass zwei Erzählungen zwei Varianten desselben Motivs sind, lässt sich allein keine literarkritische oder redaktionskritische Schlussfolgerung ziehen.

³⁴⁸ Num 27,14; Dtn 32,51 schlägt Nöldeke, Untersuchungen, S. 84, zusammen mit 20,12 aufgrund der Formulierung „verherrlichen von den Augen der Israeliten“ P zu.

³⁴⁹ So gehe ich hier nicht konform mit Blum, Studien, S. 277, der die Ortslage Refidim in Ex 17,1 als das Vereindeutigende hält. Zusätzlich dazu führt Ps 95,8 Ex 17 an als Beginn der vierzigjährigen Streitigkeiten in der Wüste; in Ps 78 geht es ausschließlich um die Vergehen des Volkes als Ganzes, und deshalb kommt Num 20 nicht explizit vor.

20,5 schon ein Refrain sich wiederholender Reue. Der Hinweis auf den Wunsch, endlich sesshaft zu werden, zeigt zugleich, dass sich die Konflikte eben doch geändert haben (20,5b, s. schon 16,14). Der Rekurs auf die gestorbenen Brüder in 20,3 meint wohl Num 16,35 bzw. 17,27f.³⁵⁰ Der Stab, den Mose greifen soll (20,8), ist der Stab aus Num 17. Er wurde in 17,25 in die Lade gelegt „zum Zeichen für die Widersetzigen“, weshalb Mose das Volk eben als Widersetzige mit Blick auf Num 17,25 bezeichnet.³⁵¹ In Ex 17,5 wurde wiederum gesagt, dass der Stab jener des Nilwunders sei. Allein die beiden Kontexte der Stäbe machen die verschiedenen Ausrichtungen der Wundererzählungen deutlich. Aber auch die Abfolge der Erzählungen ist bedenkenswert: ist Ex 17,1-7 eingebettet in eine Abfolge von Wundererzählungen der göttlichen Begleitung und Versorgung in unwirtlichem Gelände, hat Num 20,1-13 seinen Ort in einer Anzahl von Erzählungen, die vom Tod (und hier todeswürdigem Vergehen) der Hauptpersonen erzählen.³⁵² Tatsächlich es die Schwäche, das Versagen des Volkes, was in Ex 17 dargestellt wird – und in Num 20 die Schwäche und das Versagen der Führungsfiguren. Wann kann eine Führung versagen? Bei einer machbaren, weil bekannten Aufgabe.³⁵³ Deshalb musste es in Num 20 eine Wiederholung von bereits erlebten Situationen geben.

So dient Num 20 als Kontrast zu Ex 17, ist ein Komplement dazu und ist zugleich wie auch Ex 17 in die es umgebende Erzählwelt eingebettet. Als redaktionsgeschichtliches Kriterium ist bemerkenswert, dass dabei Num 20,2-13 viel verzahnter im Textkontext ist als Ex 17,1-7. Wichtig für die Frage, ob das Buch Numeri eigenständig gelesen werden könne, ist also, dass obige Beobachtungen diese Frage bejahen. Auch ist weder Ex 17,1-7 noch Num 20,2-13 als überflüssig zu streichen o.ä.

Die Gegenprobe von Erzählzügen, die das Buch Numeri einzigartig im Pentateuch machen, ergibt, dass es besonders die Stämmestruktur ist, die so in keinem anderen Buch des Pentateuch betont ist.³⁵⁴ Zusätzlich ist es die Herausbildung einer Gesellschaft in Leitung, Privilegierte und Beherrschte in ihrem Verhältnis zur Gottheit, die in keinem anderen biblischen Buch derart intensiv und extensiv diskutiert wird. Hier finden sich

³⁵⁰ Nöldeke, Untersuchungen, S. 84.

³⁵¹ Blum, Studien, S. 273.

³⁵² So betonen insbesondere rabbinische Auslegungen, dass der Wassermangel auf den Tod Miriams zurückzuführen sei, s. die rabbinische Deutung zu Sach 11,8 u. bTa'anit 9a; Pirke Awot 5,6; bSchabbat 35 a; Ginzberg, Legends, Bd. 3, S. 50-54.

³⁵³ Blum, Endgestalt, S. 52, fügt noch eine Beobachtung hinzu: in Num 17,25b ist erwähnt, dass Aarons Stab in die Lade gelegt werde, damit die Rebellion aufhöre und die Israeliten nicht sterben (durch den Zorn JHWHs). In Num 20 tritt „der heilige Zorn der Brüder“ aber „an die Stelle des nach Kap. xvii zu erwartenden Gotteszorns“ (Blum, ebd.). Damit stellt sich Mose (wie auch in anderen Texten des Buches Numeri) an die Stelle JHWHs.

³⁵⁴ S. auch Fistill, Israel, S. 159-266.

neu konstruierende (Sub-)Gesellschaften wie etwa die, die in Esr; Neh beschrieben werden, vorgeprägte (oder niedergelegte) Diskussionen.³⁵⁵

Damit ist klar, dass auch wenn die (Bücher der) Tora als fortlaufende Erzählung bereits innerhalb der Bibel wahrgenommen wird (Ps 78; 105; 136; Neh 9), Tora sich keineswegs in ihr erschöpft.

2.3.5. Schlussfolgerung: Das Buch Numeri – eine Biblia

Der allerdings recht kurze Durchgang durch verschiedene Testfelder hat ergeben, dass das Buch Numeri *als* Teil von Fortsetzungen eigenständig lesbar ist. Die Funktion des Buches Numeri, gerade auch in seiner Eigenschaft, so vieles anders zu erzählen und überliefern als andere Texte des AT und so vieles doppelt zu erzählen, kann in einer Formationsintention liegen, die analog zu der Isidors von Sevilla liegt, wie Arno Borst sie beschreibt:

„Wie steht der Enzyklopädist zu seiner Gegenwart? [...] Fast jeder Satz kam von weither [...]. Isidor hat den Zusammenhang der antiken und christlichen Bildung noch weiter zerstückelt und verzettelt; aber er hat die Vielzahl von Vorlagen dann sorgfältig komponiert und mit den unscheinbaren Mitteln des Einfügens, Änderns und Weglassens neue Zusammenhänge gestiftet, nicht kurzatmig wie ein zerstreuter Schüler oder ein eiliger Lexikonredakteur, sondern mit jener gespannten Unaufmerksamkeit, die alles Überlieferte nach dem einen Punkt durchsucht, der daraus ein Ganzes, eine *Summa* macht.“³⁵⁶

Mit seiner Kompositionsart unterscheidet sich das Buch Numeri insbesondere von seiner nächsten Buchparallele, dem Buch Exodus, weil letzteres in größeren Blöcken von Textgattungen erzählt, also eher in einer Abfolge und weniger wie Numeri eine Mischung und mehrmalige Ablösung und Überlagerung der Textformen enthält.

Numeri ist abgeschlossen und muss es sein – und doch ist es offen für Fortsetzungen und muss es sein.³⁵⁷ Israel kann ohne Land existieren – und zugleich ist es so nicht vollständig. Dies ist der Grund dafür, dass sowohl der Pentateuch als auch der Hexateuch als Konzepte Anhalt an den Texten finden können.

In der Moderne fordern wir von Erzähltexten, dass sie (ausschließlich) erzählen. Wenn sie das plötzlich nicht mehr tun, bezeichnen wir das als „Unterbrechung des Erzählfadens“. Wir fordern von Texten und von Büchern, seien sie komponiert oder kompiliert, dass sie überschaubar und hierarchisch strukturiert, eben kohärent und

³⁵⁵ Die Annahme, dass der historische Hintergrund für die Gestalt des Buches Numeri in den politischen und theologischen Auseinandersetzungen der Rückkehrbewegungen um Esra, Nehemia und anderen zu sehen ist, kann letztlich als Forschungskonsens angesehen werden, s. z.B. zuletzt Fistill, Israel.

³⁵⁶ Borst, Geschichte, S. 8f.

³⁵⁷ Nichts anderes lehren die Sequels aktueller Kinofilme.

kohäsiv im modernen Sinne seien.³⁵⁸ Was aber, wenn das Buch Numeri „absichtlich“ genau in dieser Komposition redaktionell überarbeitet wurde? Was, wenn das Buch Numeri keine Restesammlung ist, sondern stattdessen die verschiedenen schriftlich vorliegenden Texte von einer Redaktion nicht nicht-geordnet, sondern genau so geordnet wurden?

Dazu kommen Beobachtungen im Kleinen. In vergleichsweise vielen Fällen findet sich für andere Bücher typische Phraseologie im Numeribuch sozusagen „Sprengsel“. Sie kommen auch nur selten in Numeri vor und haben unterschiedlichste strukturelle Reichweiten, z.B.:

- Num 1,50.53: **מִשְׁכַּן הָעֵדֻת**: Die Wendung ist in Pg nicht belegt (Ex 38,21; Num 1,50.53 bis).³⁵⁹
- Num 3,1: **אֱלֹהֵי תוֹלְדֹת**: Der Ausdruck prägte die Elternerzählung in der Genesis.
- Num 8,4: **מֵרֵאָה**: Diese Aussage und Formulierung kommt häufig in der Bauanleitung des Heiligtums in Ex 25ff (Ex 25,40) vor.
- Num 10,33; 14,44: **בְּרִית־יְהוָה אֲרוֹן** ist eine „anerkannte dtr Wendung“ (vor allem Dtn 10,1-5).³⁶⁰
- Num 10,33: **יְהוָה הָרַר**: steht sonst zumeist für den Zion. Es ist dort allerdings keiner „Schicht“ zuzuordnen, wohl aber der sonst stehende Ausdruck **אֱלֹהִים** (steht in ehemals „E“).³⁶¹
- Num 14,28: **נֹאֵם יְהוָה**. Dies ist ein für die Hinteren Propheten klassischer Ausdruck.

Mit diesem Wortanleihen integriert Numeri diese anderen biblischen Bücher. Allein dies zeigt: Das Buch Numeri enthält eine ganze Welt von Erzählungen und Erzählformen. So kann m.E. das Buch Numeri mit Recht als „Biblia“³⁶² innerhalb der Bibel und als Konzentrat der Tora innerhalb der Tora bezeichnet werden – stärker noch und anders als die zusammenfassende Moserede Deuteronomium. Umso notwendiger ist die Arbeit an diesem Text, dessen Verständnisschlüssel aufgrund der Vereinigung heterogener Stoffe, Formen und Traditionen in seinem Aufbau liegen muss.

Damit liegen verschiedene Problemfelder auf der Hand:

³⁵⁸ S. dazu Auerchs, Art. Text, literaturwissenschaftlich, Sp. 196: „Die Verknüpfungsweise von T[exten] ist gekennzeichnet durch eine Kombination von Linearität und Hierarchie: Die Vorschrift einer genauen Abfolge in der Wahrnehmung koexistiert mit vielfältigen internen Verknüpfungen, die explizit markiert sind (Kohäsion) oder implizit bleiben können (Kohärenz).“

³⁵⁹ Noth in Wiedergabe durch Seebass, Numeri, BK, S. 13.

³⁶⁰ Argumentation von Blum, Studien, S. 137-144, wiedergegeben von Seebass, Numeri, BK, S. 8.

³⁶¹ Stellen und Überlegungen bei Seebass, Numeri, BK, S. 16.

³⁶² Ähnlich hat Strauss sein Buch über den Psalter bezeichnet („... eine kleine Biblia“). Er bezieht sich damit auf die Vorrede Martin Luthers 1528 zum Psalter von 1528.

- a) Wie wird signalisiert, dass ein neuer Textzusammenhang beginnt? Gibt es doch ein dominierendes Gliederungssystem?
 - b) Gibt es Buchstrukturen? Gibt es buchübergreifende Strukturen? Wie sähe ein mögliches Verhältnis zwischen ihnen aus?
 - c) welche Formen von Kohärenzen stellen die Inhalte der Texte her? Welche Erzählweisen weist das Buch auf?
 - d) welche Gestalt hat die Kohärenz des Buches insgesamt?
 - e) Welchen Sinn hat das Buch Numeri? Beinhaltet es eine Theologie?
- Diese Themen werden in den folgenden Kapiteln weiter problematisiert.

3. Die Gliederung des Buches Numeri

Wie wird ein neuer Zusammenhang signalisiert? Woher weiß ein LeserIn, dass nun ein neuer Text beginnt? Dieser Frage, die so viele ForscherInnen bisher abschlägig beantwortet haben, soll nun noch einmal ausführlich und systematisch nachgegangen werden.

Ein Hinweis zum Wortgebrauch: „Text“ werden jeweils abgeschlossene und abgrenzbare Einheiten genannt. Dagegen sind „Teiltexte“ untergeordnete Teile von Texten.

3.1. Gliederungsmöglichkeiten im Buch Numeri

3.1.1. Die Gliederung von welchem Text „Numeri“?

Nahezu alle Varianten belegen, dass der Text der Bibel nie (ganz) fertig und abgeschlossen war. Es ist sogar präziser zu sagen, dass „der“ eine Text der Bibel, wie er heute ediert ist, weder den verschiedenen Handschriften der Septuaginta noch in Qumran vorgelegen hat oder durch sie geschaffen wurde.³⁶³ Pointiert resümiert Rösel nach einer Analyse der wichtigsten Textzeugen zur Bileamerzählung, dass die Grenzen von Textgeschichte und Rezeptionsgeschichte aufgeweicht sind.³⁶⁴ Auch zeigen Fragmente von Qumran, dass dort sowohl protomasoretische Texte als auch präsamaritanische Texte, LXX und Texte „in the Qumran Style“ offenbar nebeneinander überliefert wurden.³⁶⁵ Eine einzige Endgestalt des Buches Numeri gibt es also nicht. „Es gibt in etwa so viele Endgestalten wie Textzeugen.“³⁶⁶ So fällt die unterschiedliche Textgestalt durch die in Num 1,26-37; 26 und 6,22-27 (MT) jeweils in LXX differenzierende Versreihenfolge auf.³⁶⁷

Dass auch Samaritanus eine eigene Textwelt mit eigener Kohärenz schafft, wird bereits an den großen Änderungen ersichtlich. So wird nach der Gottesrede in 10,2-10 Dtn 1,6-8 eingeschoben, die Aufforderung JHWHs zum Aufbruch von Sinai (Dtn 1,6), einer

³⁶³ Zum vergleichenden Überblick über die verschiedenen Überlieferungen von Gen-2Kön s. Schmid, *Erzväter*, S. 39-46.

³⁶⁴ Rösel, *Textüberlieferung*, passim, bes. S. 226.

³⁶⁵ Pike, *Book*, S. 173f. Tatsächlich ist das Buch Numeri in den Höhlen Qumrans ausgesprochen schmal überliefert, was auch Textfunde andernorts wie in Nahal Chever oder im Wadi Murabba'at nicht ausgleichen können, dafür aber nach der Auswertung von Vernes nach Dtn am häufigsten zitiert, was vor allem Num 24,17 geschuldet ist (s. dazu die Arbeiten der zuständigen Qumran-Bearbeiterin Dana M. Pike, bes. Pike, *Book*).

³⁶⁶ Blum, *Endgestalt*, S. 48f. Dazu kommt noch der Codex A.

³⁶⁷ Ashley, *Numbers*, NICOT, S. 13.

detaillierten Zugbeschreibung (Dtn 1,7) und zur Einnahme des Verheißenen Landes (Dtn 1,8). Dies setzt die Ereignisschilderungen aus Num 10 und Dtn 1,6-8 zusammen, verstärkt aber die Spannungen zwischen Dtn 1,6-8; Num 9,18.23 und Num 10,11.33f; 9,7.19.21f, die in Num 9,20 und 10,35f in der Gleichsetzung von Wolke und Wort JHWHs bzw. Lade und Wort JHWHs harmonisiert worden war. Ähnlich wird Num 13,1 durch Einfügung von Dtn 1,20-23 ein Auftakt gegeben, womit sich der Text Num 13f insofern verändert, als die gesamte Aussendung von Männern auf einen bereits furchtsamen Wunsch der Israeliten zurückgeht. Die Prägung von Num 21,10-20.21-35 wird durch viele kleine Einfügungen von wörtlicher Rede und Erläuterungen aus Dtn 2 vollends geändert.³⁶⁸ Insgesamt wird die Rede Dtn 1(ff), in der Mose eine Geschichtserinnerung aus seiner Perspektive darstellt, durch die Glättung mit den Erzählungen in Num in den Status einer Wiedergabe von ‚historischen‘ Ereignissen gehoben. Qumrantexte nehmen insbesondere in bezug auf Num 27,1-11 und Num 36 Umstellungen vor, indem auf die eine oder andere Weise Num 27,1-11 fehlt und in Num 36 eingearbeitet wird.³⁶⁹

Welchen Text lege ich also aus? Eine eigene Textwelt zu schaffen, lässt sich für nahezu jede Handschrift jeder Variante sagen.³⁷⁰ Die Entscheidung für eine einzige Textversion als Analysegegenstand ist auch strukturalistisch begründbar – und begründet:

„In der Wirklichkeit wird die Rede nicht aus ihr vorangegangenen Wörtern zusammengesetzt, sondern die Wörter gehen umgekehrt aus dem Ganzen der Rede hervor.“³⁷¹

Humboldts Zitat ist ein Plädoyer für die Analyse des Aufbaus selbst: die ganze Rede, nicht der Satz (oder gar das isolierte Wort) ist Zentrum der Sprache.³⁷² Ähnlich argumentiert auch Eco in seiner Wiedergabe von Saussure:

„Eine Kohärenz, die für Saussure (Cours, S. 24)³⁷³ typisch für die Sprache in all ihren Aspekten war. Wie in einem Schachspiel erhält jede Figur ihren Wert durch die Stellung, die sie in bezug auf andere Figuren einnimmt, und jede Störung des Systems verändert den Sinn der anderen korrelativen Figuren. [...] Wenn die Saussuresche Metapher vom Schachbrett zutrifft, dann genügt die Verschiebung einer Figur, um alle Beziehungen des Systems zu verändern.“³⁷⁴

³⁶⁸ Es werden eingefügt: Dtn 2,9 hinter Num 21,11; Dtn 2,17-19 hinter Num 21,12; Dtn 2,24f hinter Num 21,20; Dtn 2,28-29a hinter Num 21,22 und Dtn 2,13 hinter Num 21,23a.

³⁶⁹ 4QNum^b setzt Num 27,1-11 hinter Num 36,2 (Jastram, Text, S. 190-196); 4QRP^c (4Q 365) setzt Num 36 nach Num 27,1-11 (Tov, Bible Compositions, S. 353). Ähnlich übrigens hier Josephus, Ant 4, 174-175.

³⁷⁰ S. zu masoretischen Handschriften Clark, Delimitation Markers; zu Qumran Tov, Scribal Markings.

³⁷¹ Humboldt, Verschiedenheit, §10, S. xci.

³⁷² Dies ist eine von verschiedenen Positionen in der Sprachtheorie. Seit Platon ist umstritten, ob der Satz oder das Wort (oder das Semem) oder womöglich der ganze Text Kern und damit Hauptgegenstand der Sprachtheorie ist.

³⁷³ Gemeint ist Ferdinand de Saussures Cours de linguistique générale, die zur Gründungsschrift des Strukturalismus wurde und eigentlich eine Vorlesungsmitschrift eines seiner Schüler ist.

³⁷⁴ Eco, Einführung, S. 87 u. 89. Er bezieht sich hier wohl auch auf Saussure, Cours, S. 105f.

Deshalb ist es analytisch wichtig, nicht zwischen den einzelnen Überlieferungsträgern zu springen, weil jeder der verschiedenen Texte – sogar jedes handschriftliche Zeugnis desselben Stemmas, u.U. ein je eigenes Kohärenzsystem entwirft.

Und so bleibe ich bei dem in der Moderne wichtigsten Text des AT, dem masoretischen dea Codex petropolitanus, in der hebräischen Fassung (auch wenn im deutschen Sprachraum die gängigen Übersetzungen größere Verbreitung erfahren), wohl wissend, dass die Narratologien von LXX, Samaritanus, Qumranhandschriften und anderen Textcorpora noch der Analyse bedürfen.

3.1.2. Methodische Aporien

Das Strukturierungssystem eines Buches entlang von „Quellen“ und Redaktionen leidet an der Umstrittenheit der konkreten Textzuordnungen zu den Quellen, an der (Re)Konstruktion der Quellen und ihrer historischen Verortung sowie an den seit längerem diskutierten methodologischen Schwächen der historisch-kritischen Forschung als Ganze³⁷⁵ – auch wenn hier selten konkret von der Redaktionskritik und -geschichte die Rede ist.

Mit den einzelnen Entwürfen zum Buch Numeri steht also die historisch-kritische Methode als Ganze in Frage, deren jüngsten Spross die Redaktionskritik darstellt – und zwar seit einigen Jahrzehnten stärker denn je. Der Dissens der atl. Forschung, was denn nun das hauptsächliche Forschungsinteresse sein solle, wird beispielhaft immer noch an den beiden Voten von Gunkel und Hertzberg deutlich:

„Die Forderung freilich, [...] es müssten die biblischen Bücher so erklärt werden, wie sie die letzten Sammler, Redaktoren und Überarbeiter verstanden haben mögen, kann ich nicht als berechtigt anerkennen. [...] Aber andererseits würde es zu einer Verkümmerng führen, wenn wir diesen Letzten [den Quellen J, E und P, U.S.] allein oder vorwiegend das Wort geben.“³⁷⁶

„Über ihre Quellen [der Genesis, U.S.] ist viel geschrieben worden [...]. Aber noch immer fehlt das Buch über den Gesamtverfasser, den Endredaktor.“³⁷⁷

Verschiedene Reaktionen sind aktuell in der Forschungslandschaft beobachtbar: einige halten an dem Strauß historisch-kritischer Methodenschritte fest und suchen ihn am

³⁷⁵ Aus den verschiedenen Fassungen der Qumranschriften kommt man mithilfe der derzeit üblichen Methoden nicht zur Literaturbildung ihrer heute kanonischen Formen. So analysiert Kaufman die Weise, in der die Tempelrolle Pentateuchtexte aufnimmt: keine der in der Tempelrolle benutzten Arbeitsweisen kann durch herkömmliche exegetische Methoden eruiert werden. Er resümiert, dass die modernen exegetischen Methoden, um die Entstehung antiker Texte zu rekonstruieren, unbrauchbar seien (Kaufman, Temple Scroll).

³⁷⁶ Gunkel, Urgeschichte, S. VI.

³⁷⁷ Hertzberg, Exegese, S. 111.

Text weiter zu perfektionieren, andere versuchen, ihn zu erweitern oder zu modifizieren,³⁷⁸ und eine wachsende Gruppe geht ganz andere methodologische Wege – und läuft Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten.³⁷⁹

Dem Numeribuch hat diese neue Heterogenität der Methoden noch nicht viel gebracht. So wird zur Zeit sehr häufig dann „diachron“ argumentiert, wenn man „synchron“ nicht mehr weiterkommt, wird also die Erklärung der historischen Entstehung eines Textes oder Textkomplexes zur Hilfe genommen, wenn die Erklärung seiner Sinnhaftigkeit nicht mehr plausibel ist. Damit kombiniert man zwei unterschiedliche Textinterpretationsmodelle auf eigentlich unzulängliche Weise: jeder Text der Welt ist über einen kürzeren oder längeren Zeitraum entstanden, die überwiegende Mehrzahl hat mehrere „Hände“ als Verfasser,³⁸⁰ und jeder Text der Welt entbirgt einen Sinn – und sei es dadaistischer Un-Sinn.³⁸¹ So müssten beide Interpretationsmodelle alle Texte vollständig abdecken.

Mit der Priorisierung der Quellen vor den Büchern des Pentateuch geht die Erklärung der Endfassung einher, sie sei dem „Respekt vor der Tradition“ geschuldet. Dem widerspricht allein die dann doch gelegentliche Annahme von Textverlust,³⁸² die prinzipiell nicht möglich wäre, wenn dieser Respekt wirklich so allumfassend war. Und just Samaritanus, LXX und die Texte in Qumran zeigen, dass noch nicht einmal im Bereich der Tora dieser Respekt von Textänderungen abgehalten hat (s. dazu u.). Und: demnach müssten verschiedene in diesem Fall zeitlich differierende („diachrone“) Ordnungssysteme im Buch Numeri zu finden sein.³⁸³

³⁷⁸ Hier kann man sowohl Hardmeiers Konzept der textpragmatischen Exegese wie auch Steins' kanonische Exegese hinzuzählen.

³⁷⁹ Tatsächlich gehen zuweilen postkritische Methodik zu sehr ineins mit präkritischer Methodik, s. dazu z.B. im Blick auf die sogenannt postmoderne Anknüpfung an rabbinische Literatur Grohmann, Aneignung, S. 122-125, u. Levinson, Case. Blum, Endgestalt, S. 47, hält fest, dass es eine Selbsttäuschung sei, „den Text selbst“ sprechen zu lassen, weil es „den Text selbst“, *die* Endgestalt schlicht nicht gibt.

³⁸⁰ Und sei es nur die Ehefrau, der in wissenschaftlichen Qualifikationsschriften so häufig für die vielen Gespräche gedankt wird.

³⁸¹ Letztlich hat die Literaturtheorie und Methodologie der atl. Wissenschaft immer noch nicht die Erkenntnis umgesetzt, dass die Texte des AT die Spuren ihrer Überarbeitung und die Anzeichen der veränderten Denk- und Wissenssysteme kenntlich machen, sprich verschiedene Texte darstellen, und doch zu einem Text zusammenstehen, sprich einen Text darstellen. Die Wahl zwischen „Diachronie“ (verschiedene Texte) und „Synchronie“ (ein Text) ist so formuliert stets nur eine für eine Hälfte der Perspektiven.

³⁸² Diskutiert wird Textverlust z.B. in der Hobab-Erzählung Num 10,29-32, die keine zweite Antwort Hobabs und somit keinen Schluss enthält. Erheblich unklarer ist die Situation schon bei 25,1-5.6-18 (s. dazu u.).

³⁸³ Blum, Esra, S. 246, führt außerdem an, dass noch in der Spätphase der Kanonbildung sowohl konkurrierende Werke mit autoritativem Anspruch entstanden seien als auch vereinheitlichende Umarbeitungen. Als Beispiele nennt er das Jubiläenbuch, die Tempelrolle und Teile der Pentateuchparaphrasen in Handschriften von Qumran.

Insgesamt haben m.E. diejenigen Ansätze, die viel Text der Endredaktion zuschlagen, nicht wirklich ein veröffentlichtes Konzept von Literaturgeschichte der Antike oder der Soziologie der RedaktorInnen. Gleichzeitig wird der Redaktion die Zerstörung von Kohärenzen vorgeworfen *und* die „Glättung“ von „ursprünglichen“ Widersprüchen.

Deshalb liegt wohl ein Grundproblem in der begrifflichen Unschärfe: Was ist eine „Quelle“, was ist eine „Redaktion“? Hier scheinen verschiedene häufig jeweils unklare Auffassungen vorzuliegen. Der Begriff der Quelle für „ursprüngliche“ (!) Texte stammt in ihrem gehäuft und wissenschaftlichen Gebrauch aus der Romantik, in deren Folge sich die modernen Wissenschaften entwickelt haben.³⁸⁴ Es ist nicht auszuschließen, dass nicht doch in aller rationaler Argumentation Anklänge an dieses romantische Bild für Fragen nach Umfang und Inhalt einer Quelle den Ausschlag geben.

Bereits der Textbegriff variiert: noch immer wird insbesondere in historisch-kritischen Entwürfen der Erzählstoff mit dem vorliegenden Text gleichgesetzt bzw. angenommen, dass „der“ Text in genau dem vorliegenden kanonischen Wortlaut minus der redaktionellen Zusätze entstanden sei. Auch der Autorbegriff ist in den Pentateuchtheorien noch immer den Ideen der Romantik verpflichtet, was bereits im Gebrauch des Ausdrucks „Quelle“ deutlich wird. Ähnlich ist es mit dem Gebrauch des Wortes „Volk“ und der inzwischen zum Glück verabschiedeten Frage nach dem (mündlichen) „Ursprung“ gewisser Texte und Traditionen. Aus der klassischen und germanistischen Bildung der Vertreter und Vertreterinnen der ersten Generationen moderner Exegese ist das Vokabular „Hand“ u.a., d.h. Individualität und Ko-Autorschaft eines Abschreibers gewonnen, wie wenn die Überlieferung antiker Texte wie die Überlieferung mittelhochdeutscher Texte vonstatten gegangen sei.

So sind die Redaktoren – oder womöglich nur „der Redaktor“ – für eine quantitative Vielzahl qualitativ differenzierter Eingriffe, die den (vermeintlichen) Fluss des Textes, die vorherige Einheitlichkeit des Textes, stören, ebenso zuständig wie für jede verdächtige Glattheit und damit entdeckte Glättung des Textes. Noch immer zu selten werden Redaktionen zeitlich, sozialgeschichtlich und von ihrer Motivation her auch nur hypothetisch fixiert. Ihr sprachliches, theologisches und literarisches Geschick steht allzu oft dem der von ihnen verschlimmbesserten Autoren weit nach. Und: ist die Kategorie „redaktionell“ relativ zu einem ersten Text(entwurf) oder ist die jüdisch(-israelitische) Literaturgeschichte in zeitlich fixe Phasen der „Quellen“ und der „Redaktionen“ einteilbar? Das gerät deshalb von einer absurden zu einer ernsthaften

³⁸⁴ Die Ursprünge (!) dieser Fragestellung liegen früher. S. dazu van Seters, Bible, S. 124-130 zu Richard Bentley, einem Editor antiker und zeitgenössischer Texte aus dem frühen 18. Jahrhundert, also vor romantischen Strömungen. Auch Grafton, History; u. d. Fußnote, sieht die Anfänge historisch-kritischer Argumentation mit vielen Belegen erheblich früher.

Frage, weil diejenigen Forschungsstimmen zunehmen, die für das Buch Numeri nur noch „redaktionelle“ Textherkunft annehmen. Was aber soll ein Redaktor redaktionell bearbeiten, wenn er kein Material hat? Wird nicht ein Redaktor, der Gen-Lev; Dtn durchgeht und daraus ein neues verbindendes Buch macht, zum Autor? Begriffliche und sozial- und literaturgeschichtliche Klarheit ist für Forschung (und Lehre) also dringend geboten, um den Pentateuch konsensfähiger als bisher zu analysieren.

Während Levin und Achenbach einige Texte des Numeribuch als „nachendredaktionell“ kennzeichnen (s.o.), und Seebass Num 7,1-88; 9,1-14 als „postkanonisch“ einstuft,³⁸⁵ scheut Blum davor zurück, überhaupt die Kategorie der „Endredaktion“ zu gebrauchen oder als historisch stattgehabt anzunehmen.³⁸⁶ Es gab für ihn mindestens im Pentateuch keine singuläre Schlussredaktion, sondern eine Vielzahl von punktuellen und großflächigen Fortführungen, die einen je unterschiedlich großen Überblick über den Gesamtzusammenhang hatten – und bereits Kp bildete eine auf den gesamten Text hin orientierte Redaktion des Pentateuch.³⁸⁷ Insbesondere redaktionsgeschichtliche und redaktionskritische Entwürfe der Pentateuchtheorien machen noch immer zuwenig expliziten Gebrauch von antiken Parallelen der Textüberarbeitungen, wie sie in der Septuaginta, Qumran oder anderen antiken Textkorpora sichtbar werden. Auch spielen selten die Statusänderungen von Texten, klassischen Texten, kanonischen und heiligen Texten, wie sie Assmann begrifflich zu fassen suchte,³⁸⁸ eine explizite Rolle, obwohl sich genau diese Prozesse zeitgleich mit den verschiedenen Redaktionen vollzogen haben müssen. Und: worin besteht der Statusunterschied zwischen dem Pentateuch und Prophetentexten, die z.T. älter sind und Mose nur sporadisch erwähnen? Wie konnten ältere Texte zum Kommentar des jüngeren Pentateuch werden?

Statt von den hypothetischen Quellen her zu argumentieren und zu denken, kann es der Pentateuchforschung hilfreich sein, von den (allerdings ebenfalls zu zwei Dritteln hypothetischen) Korpora her zu denken: Tatsächlich dürfte konsensfähig sein, dass das Buch Numeri eine buchübergreifende Schnittstelle zwischen Tetrateuch, Pentateuch und Hexateuch darstellt, die sich in ihren Aussagen und Theologien z.T. überlagern und auch möglicherweise in Konkurrenz zueinander stehen. Haben diese Korpora je eigene und noch heute erkennbare Strukturen? Müssen wir also nach eine dreifach hybriden Textstrukturierung suchen? Aber das löst die Frage nach den Textabfolgen nicht – womit wir wieder am Anfang stehen.

³⁸⁵ Seebass, Composition.

³⁸⁶ Blum, Endgestalt, S. 46-48.

³⁸⁷ Blum, Studien, S. 379f.

³⁸⁸ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, bes. S. 94f. S. auch die weiterführende Zusammenfassung bei Ebach, Bibel, S. 101-105 u. Zenger, Einleitung, S. 134f.

So muss im Blick auf das Buch Numeri festgehalten werden, dass just an ihm die methodischen Grenzen der historisch-kritischen Exegese überdeutlich werden – und zugleich an ihm mit historisch-kritischer Exegese das Werden des Pentateuch und seiner sozialgeschichtlichen Hintergründe erkennbar werden könnte.

Wie sehen die Ertragsmöglichkeiten sogenannt neuerer Methoden für die Frage nach dem Aufbau des Buches Numeri aus? Können sie mehr Einblick in diese überstrukturierte Kompilation bringen? Das wird im folgenden durchgeführt.

3.1.3. Die Methode „Textpragmatische Literaturwissenschaft“

„Es mangelt an sprachtheoretischen Vorgaben, an Gedanken, wie Texte funktionieren und welche Störungen in ihnen auftreten können.“³⁸⁹ Diese pessimistische Aussage von Rabe, der dann eine Untersuchung zu Num 13-14 vorlegte, ist in Teilen zu revidieren. Die Makrostruktur des Buches und die thematisch pointierten Feinheiten möchte ich mithilfe der Methode der textpragmatischen Literaturwissenschaft analysieren, deren Hauptvertreter Hardmeier ist:

Es hat in den letzten Jahrzehnten eine Fülle von narratologischen Untersuchungen biblischer Texte gegeben. Ich greife das Methodeninstrumentarium von Hardmeier auf, weil er in vielen Veröffentlichungen methodologisch ein beispielloses Analyseinstrumentarium entwickelt und reflektiert, mit dem er regelrecht eine Schule gründete. Nicht nur stammen zahlreiche Veröffentlichungen zu Jeremia und dem Deuteronomismus aus seiner Feder, sondern sein Ansatz wurde mehrfach angewendet.³⁹⁰ Allerdings ist der bekannteste narratologische Ansatz im deutschsprachigen Raum der von Bal. Nach ihrer Methode arbeiten die Autorinnen zahlreicher insbesondere feministisch-exegetische Monographien.³⁹¹ Diese halte ich für die vorliegende Fragestellung aber deshalb für weniger geeignet, weil die Stärke des Ansatzes von Bal in den Personenkonstellationen und Perspektiven innerhalb von Erzählungen liegt. Die Vielzahl der Textsorten lassen sich mit ihrem Instrumentarium nur unzureichend analysieren, auch ist es theoretisch nicht so ausgebaut wie das von Hardmeier, was auch an beider unterschiedlicher biographischer Hintergründe liegt: während Hardmeier als einer der ersten Alttestamentler computergestützte Exegese entwarf und dezidiert Textkommunikation zu analysieren sucht, ist Bal Kultur- und

³⁸⁹ Rabe, Gerücht, S. 78.

³⁹⁰ Ruwe, Heiligkeitgesetz; Jonker, Reflections; Weise, Segnen; Hunziker-Rodewald, Saul. Mit seinem Ansatz arbeiten aber auch Maier, Jeremia; Lux, Jona und andere.

³⁹¹ Z.B. Schmidt, Randfiguren; Leisering, Susanna. Müllner, Gewalt, nimmt verschiedene narratologische Ansätze, und dabei prominent den von Bal, auf.

Literaturwissenschaftlerin, der es darauf ankommt, mit denselben Methoden auch moderne und postmoderne Erzählungen interpretieren zu können. Hardmeiers Ziel wiederum ist eine konsensfähige historisch-kritische Exegese, Bal arbeitet synchron.

Gerade die Erarbeitung der Textkommunikationsspur und der Textpragmatik ermöglichen eine besonders genaue und transparente Analyse des Textes und können dadurch mitunter erstaunlich genaue Erkenntnisse über die Situation liefern, in die der jeweilige Text, hier die verschiedenen im Buch Numeri diskutierten Gesellschaftsentwürfe, hineinsprach.³⁹² Grundlegend für den Ansatz ist das Verständnis des Textes als Prozess und nicht als Statisches.³⁹³ Es ist die Handlungspartitur einer sprachlichen Kommunikation, deren Vorgang der Sinnbildung durch sprachliche Zeichen gesteuert wird.

Dabei hat die Genauigkeit des Analyseinstrumentariums (s.u.) mehrere Vorteile:

Insbesondere in Fragen der Struktur und Gliederung von Texten ist diese Erzähltextanalyse vielversprechend, weil sie konsequent die Kommunikation zwischen AutorIn und LeserInnen mittels des Textes in den Blick nimmt. Sie erklärt theoretisch wie auch an jedem einzelnen Text, was einen Text ausmacht, was ihn zu mehr als einer Kumulation von Buchstaben macht: warum ist eine Erzählung verstehbar? Welches ist das genaue Problem bei schwer- oder nicht verstehbarer Literatur? Wie gehen die Prozesse beim Lesen/Verstehen von Texten vor sich? Dabei stehen insbesondere die konsequente Untersuchung der Zeit-, Orts- und Handlungsorganisation im Vordergrund. Damit ist die Möglichkeit gegeben, Texte zu analysieren, die nach modernem Kohärenzverständnis und nach dem modernen Verständnis von „Literatur“, mehr noch „biblischer Literatur“ unlogisch sind³⁹⁴ bzw. sich eben diesen letztlich anachronistischen Verständniskriterien entziehen. Außerdem lassen sich durch die Analyse der Textkommunikation oftmals begründete Hypothesen über die historischen Entstehungssituationen der verschiedenen Formationen und Editionen dieser Texte aufstellen.³⁹⁵

³⁹² Zu Hardmeiers Hermeneutik u. Methode s. ders., *Prophetie*; ders., *Textwelten* sowie zahlreiche seiner Veröffentlichungen.

³⁹³ Hardmeier, *Texttheorie*, S. 130; ders., *Textwelten*, Bd. 1, S. 47-77 u.a. In der allgemeinen Literaturwissenschaft und Medientheorie unterscheidet man diese beiden Status von Prozess und Material „Text“ mit den beiden Funktionsbeschreibungen von Text als Kommunikationsmedium und als Speichermedium.

³⁹⁴ Bar-Efrat, *Erzählung*, S. 98: in der biblischen Literatur wurden Widersprüche offenbar nicht als Makel angesehen. S. auch Knauf, *Audiatur*, S. 125f, der die pentateuchische Vielstimmigkeit als Gerechtigkeitskonzept sieht, die Meinung des Anderen mitzuüberliefern.

³⁹⁵ Damit wird deutlich, dass ich im zeitlichen Vorgehen synchrone Exegese vor diachrone Hypothesen stelle.

Der forschungsgeschichtlich wichtigste Beitrag der textempirischen Forschung von Hardmeier, Jonker, van der Merwe und anderen liegen in der konsequenten Überwindung des romantischen Vokabulars in der wissenschaftlichen Beschreibung von Texten, ihrer Entstehung und Überarbeitungen, die sich in Begriffen wie „Quelle“, „Schicht“, „Textwachstum“ und anderem manifestiert.

Gewisse Prozesse hat aber auch diese Generation/Gruppe von Forschenden nicht im Blick. Auch Hardmeier u.a. gehen noch von dem alten literaturgeschichtlichen Modell der „einfachen Formen“ aus. Das heißt, daß nur sehr zurückhaltend mit Textverlust oder Textauslassung gerechnet wird.³⁹⁶ Und trotz der historischen Ereignisse in der Region wird nur am Rande mit einer Re-Oralisierung von Schriftwerken gerechnet. So wird insgesamt von Prozessen der Literaturentstehung und -überarbeitung ausgegangen, die im groben kontinuierlich vor sich gehen und eine Entwicklung von einfachen, kurzen zu immer komplexeren und längeren Texten durchmachen. Entsprechend werden komplexe theologische Positionen in eine (zunehmend) späte Phase datiert.³⁹⁷

Weiteres Potenzial in der Erforschung israelitisch-judäischer Literaturproduktion scheint mir nach wie vor in der Frage zu liegen, wie genau die Entwicklung des Kommunikationsmediums Text vonstatten ging: wer mag die Vorlesekommunikation³⁹⁸ inszeniert haben? Wer war das „Publikum“? Hier mag es sicher je nach Zeit und

³⁹⁶ Eine gewichtige Ausnahme bildet das Konstrukt Noths von DtrG, das annimmt, das der ursprüngliche Landnahmebericht des Tetrateuch* bzw. J oder JE zugunsten des DtrG weggelassen wurde. Ein weiteres Beispiel und auch für das Buch Numeri wichtig, ist ein als ausgelassen angenommener Bericht vom Bau der Lade, s. z.B. Fritz, Israel, S. 15 Anm. 7. Hardmeier, Textwelten, Bd. 1, S. 82, selbst nimmt theoretisch alle Formen der Textweitergabe an (Hinzufügungen, Auslassungen, Textverlust, transformierte Weitergabe wie Paraphrasen und Nacherzählungen), in seinen Exegesen spielt aber mindestens Textverlust kaum eine Rolle. Tatsächlich bringt die Annahme von Textauslassung Variablen in die Text(re)konstruktion, die das Hypothetische derart überhand nehmen lässt, dass letztlich alle Analyse zur Spekulation verkommt. Allerdings stellt das weniger die Annahme, es könnte Textauslassungen gegeben haben, in Frage, als die Zuversicht, Vorstufen des Endtextes zu (re)konstruieren. Desweiteren gibt es selbstredend quasi mechanischen Textverlust, der aber zumeist kleinere Texte betrifft. Schulbeispiele sind hier Jos 19,15; 1Sam 13,1. Das könnte auch z.B. bei Num 10,32 vorliegen.

³⁹⁷ Aus einer einfachen Form entsteht eine z.T. meisterhafte Überarbeitung, zumindest zum Teil erfahren die sogenannten Redaktoren (nicht im Blick sind hier Redaktorinnen) Hochschätzung, aber je später nun die Überarbeitung voranschreitet, desto mehr mißtrauen moderne Forscher und Forscherinnen der theologischen, literarischen und sprachlichen Kompetenz der damals beteiligten Personen. So ist theologische Literaturwissenschaft letztlich immer noch kulturmorphologischen Ansätzen verpflichtet, die sich beispielhaft in Einteilung der mittelhochdeutschen Literatur durch Werner Schröder zeigt, der seine gesammelten Aufsätze in die mittelhochdeutschen Literaturepochen „vorklassisch, klassisch, nachklassisch, unklassisch“ einteilte. Ähnlich hatte auch Gunkel, Literatur, die israelitische Literaturgeschichte in die drei Epochen der volkstümlichen Literatur, der Schriftstellerpersönlichkeiten und der Epigonen eingeteilt.

³⁹⁸ Hardmeier macht sie an den Beispielen aus dem Jeremia- und Jesajabuch fest, s. z.B. ders., Wahrhaftigkeit, S 124-127.

Textgattung verschiedene Antworten geben.³⁹⁹ Zugleich bleiben eine Reihe von Fragen der Literaturgeschichte Israels: Warum wurde (der Schein von) Mündlichkeit im Text bewahrt? Warum diene in einigen Texten diese Mündlichkeit als Textabgrenzung?⁴⁰⁰ Letztlich gehen der Begriff und die Vorstellung von der Vorlesekommunikation in der Theorie Hardmeiers immer noch vom mündlichen Ursprung von Literatur aus – und damit einer mangelnden Unterscheidung von gesprochener und geschriebener Sprache.⁴⁰¹ Die Vorlesekommunikation muss sich aber auch anders verifizieren lassen als just an Texten, die Vorlesen und Schreiben *thematisieren*. Zusätzlich ist eine lange mündliche Überlieferung im Falle des Buches Numeri ausgesprochen unwahrscheinlich: nach allem, was wir wissen, wurden Texte für den jeweiligen Vortrag durchaus in Reihenfolge und Umfang variiert. Das weist m.E. darauf, dass eine längere mündliche Tradierung für Numeri* nicht so ein Textsorten-Durcheinander produziert hätte.⁴⁰²

Auch ist die lineare Erschließung der Textkommunikation nur ein Teil der Rezeption biblischer Texte, wie sie von Hardmeier und anderen NarratologInnen in der Bibelwissenschaft gefordert wird. Hier kann man getrost den Begriff der Traditionsliteratur von seiner Konzentration auf die Produktion ausweiten auf ihre Rezeption: Bibeltexte wurden stets mehrfach rezipiert und produziert = überarbeitet, was chiasmische und ringhafte Komposition möglich macht.⁴⁰³ Desweiteren sind wohl die Verweise auf andere Texte stärker in die Textinterpretation einzubeziehen, was insbesondere von Hardmeier sehr eng auf exklusive Übereinstimmungen bezogen wird.⁴⁰⁴ Biblische Texte und insbesondere Bücher werden nicht ausschließlich linear rezipiert und produziert.⁴⁰⁵ Dem entspricht, dass in jeder (Text)Kommunikation Erinnerung eine Rolle spielt, die diejenigen bibelnarratologischen Entwürfe, die mir

³⁹⁹ Wie wurden Gesetzestexte in Israel veröffentlicht? Kursierten Kulttexte nur in Kreisen des Kultpersonals?

⁴⁰⁰ Gemeint ist die stereotype Einführungsformel *וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה* – „Und JHWH sprach zu Mose“, die Ruwe, Heiligkeitsgesetz, ausführlich untersucht hat, s. dazu u. 3.2.4., aber auch die Wortereignisformeln im Jeremiabuch.

⁴⁰¹ S. hierzu grundlegend Feldbusch, *Geschriebene Sprache*.

⁴⁰² Davon abgesehen ist dann die These von der mnemotechnischen Struktur atl. Texte zumindest für das Buch Numeri nicht zutreffend, kann also beileibe nicht so allumfassend sein, wie manchmal behauptet.

⁴⁰³ S. dazu Eco, *Lector in fabula*, S. 131f. So liest oder hört seit je kaum jemand eines der Evangelien, ohne vorher zu wissen, wie es ausgeht (mündlicher Hinweis von Jürgen Ebach).

⁴⁰⁴ Insgesamt betont er besonders die je kommunikative Funktion der Texte, so dass ein atomistischer Ausweis derselben Wendung in zwei oder mehr Texten noch nicht aussagekräftig ist, s. dazu z.B. Hardmeier, *Art. Literaturwissenschaft, biblisch*, Sp. 426.

⁴⁰⁵ Für Literatur als solche wird die Linearität von Text insbesondere seit ersten Hypertext-Funktionen mit Computern theoretisch bearbeitet (s. z.B. Bisanz, *Linearität*), obwohl Gedichtformen z.B. schon im Althochdeutschen mindestens Multilinearität, aber auch Hypertextualität umsetzen: Ein Akrostichon fällt auch unter Multi- bzw. Bilinearität.

bislang bekannt sind, außer Acht lassen.⁴⁰⁶ All diese Fragen sind Fragen der antiken Literaturgeschichte und werden kaum von EinzelforscherInnen beantwortbar sein. Hier liegt eine Aufgabe heutiger Forschung.

So möchte ich das Instrumentarium der Analyse übernehmen, nicht aber die bisherigen Entwürfe der Literaturgeschichte. Distanzieren möchte ich mich von dem Begriff der Empirie.⁴⁰⁷ Er wird heutzutage verstanden, als ein Begriff, der „Objektivität“ suggeriert, weil sich die so titulierte Methode auf „Fakten“ stütze, und ist, wenn nicht schon im Selbstverständnis, so doch in seiner Wahrnehmung durch Rezipierende, mit einem höheren Grad von „Wahrheit“ verbunden als andere Methoden der Wissenschaft. Dabei übersieht „empirische“ Wissenschaft als ganze m.E., daß sie im Spiel der Diskurse mithilfe des Wahrheitsanspruchs zu dominieren versucht. Eigentlich die Erfahrung („empirisch“) ins Zentrum stellend, wird doch der Gleichklang mit dem lateinischen „Imperium“, engl./fr „Empire“ sinnfällig: es ist Herrschaftswissen, das hier (re-)produziert wird. Dabei war genau dieses den VertreterInnen der empirischen Erzählforschung aus den Siebziger Jahren kein Anliegen, ihnen ging es um die Demokratisierung der Interpretation und der Interpretationsgemeinschaft.⁴⁰⁸

Die Anwendung der textpragmatischen Literaturwissenschaft auf ganze Buchgestalten wird selten unternommen und stellt aufgrund der vielen und der verschiedenen Texte ein methodologisches Wagnis dar: Hardmeier, aber auch andere haben eindrucksvoll gezeigt, wie fundamental die Textkommunikation Texten zugrunde liegt. Aber gilt das auch für Bücher? Ruwe fragt in seiner Monographie unter anderem danach, wie das Heiligkeitgesetz (Lev 17-26) in die Sinaigeschichte Ex 19-Num 10* eingebunden ist und ob und in welcher Gestalt ein eigenes Gepräge von Lev 17-26 erkennbar ist.⁴⁰⁹ Seine Fragestellung gilt damit dezidiert einem zwar heterogen entstandenen, aber als Einheit redaktionell konzipierten Korpus innerhalb eines Buches. Ähnlich verfährt Weise in seiner Studie zu Num 22-24.⁴¹⁰ Die hier vorliegende Untersuchung fragt weitergehend nach Buchredaktionen und Buchgestalten.

⁴⁰⁶ Damit befinden sich bibelnarratologische Ansätze wie der von Hardmeier in alter narratologischer Tradition (Seibel, Erzähltheorie, S. 226f), was die Analyse der Texte unter Ausblendung dieser pragmatischen Besonderheit aber nicht richtiger macht.

⁴⁰⁷ Mit diesem Attribut arbeitet Hardmeier in verschiedenen Veröffentlichungen, um seine Herangehensweise zu kennzeichnen, s. zuletzt Hardmeier, Hunziker-Rodewald, Texterschließung.

⁴⁰⁸ Als hätte es eines Beweises bedurft, zeigt allein die Geschichte der empirischen Forschung, wie sehr Methode politisch ist. Schützenhilfe für solch einen Satz bekomme ich ausgerechnet aus dem Jahr 1930 von André Jolles: „Wir reden von einer Welt der Erfahrung, aber es ist deutlich, daß diese Welt, gerade weil sie empirisch ist, sich je nach den Interessen, den Beschäftigungen, den Erfahrungen einzelner Klassen und Stände teilt und daß diese Erfahrungen sich in Sonderwelten zusammenschließen.“ (Jolles, Einfache Formen, S. 157)

⁴⁰⁹ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 39-52, 53-127.

⁴¹⁰ Weise, Segnen.

Eine methodologische Frage der hier vorliegenden Studie wird die Leistungsfähigkeit der Methoden Textempirie und Narratologie als solche sein: wenn diese Methoden wirklich einen analytischen Vorsprung vor anderen literaturwissenschaftlichen Methoden haben, dann müsste sich mit ihnen – vorausgesetzt, sie werden (hier) adäquat angewendet – die Struktur des Buches Numeri analysieren lassen. Andernfalls hat entweder die Methode Schwächen oder ihr Untersuchungsgegenstand: dann hätte das Buch Numeri tatsächlich kein anderes als ein kumulatives Strukturkonzept. Ein anderer Problemhorizont mit Textempirien und Narratologien ist der Verdacht des Anachronismus: Narratologie ist ein Konzept des modernen Strukturalismus und geht grundsätzlich davon aus, dass „Kohärenz“ über die Jahrtausende dieselbe ist, weil Erzählen und die Anforderungen an ErzählerInnen und Erzählung nachgerade eine anthropologische Grundkonstante seien. Das aber ist erst zu beweisen.⁴¹¹

3.2. Gliederungssignale im Buch Numeri

Dieses Kapitel dient der Beantwortung der Frage, ob es nicht doch ein dominantes Struktursystem im Buch Numeri gibt, das (nur) durch die Anwendung von (textkommunikativer) Narratologie entdeckt werden kann, sowie der Frage, ob die Gliederungssignale sich nicht zu irgendwie anders gearteten Struktursystemen zusammenstellen. Im folgenden werden die textgliedernden Signale nach Typen sortiert aufgelistet und kommentiert. Was einen Text nicht einleitet oder abschließt, findet nur in Ausnahmefällen Erwähnung, weil sonst die Funktion dieser Tabellen, Überblick zu verschaffen, abhanden käme. Sie wird ohnehin im folgenden sehr strapaziert.

So sind die von Hardmeier auf der Basis von und im Austausch mit anderen ForscherInnen erarbeiteten Signale in Texten zunächst sprachliche Mittel zur Bildung von satzübergreifenden Erwartungshorizonten in Texten. Sie lassen sich in Kontinuitäts- und Gliederungssignale einteilen.

Das häufigste Kontinuitätssignal ist die rekurrente Narrationsabfolge, die manchmal und immer auffällig unterbrochen wird. So entsteht ein Relief des Textes. Unterbrechungen sind bereits Renominalisierungen der Handlungsträger. Durch ihre erzählökonomische Unnötigkeit verweisen sie auf Akzentuierungen des Textes.⁴¹²

⁴¹¹ Nun ist der zeitliche Abstand zwischen der Methode der Narratologie, der textpragmatischen biblischen Literaturwissenschaft und den biblischen Texten auch den EntwicklerInnen dieser Methode bewusst. Und doch bleibt es eine immer wieder zu stellende Frage. S. hierzu auch Bar-Efrat, Erzählung.

⁴¹² Hardmeier, Textsyntax, S. 56-58.

Von den Akzentsetzungen abzuheben sind Gliederungssignale. Dies sind metakommunikative Signale (Überschriften, Unterschriften,⁴¹³ Kommentare etc.), Datierungen, die Teil des Textes sind, direkte Reden als höchste Form der Detaillierung, episodische Unterteilung durch Zeit und Ortsmarkierungen, Veränderung in der Konstellation der Ereignisträger.⁴¹⁴

So differenziert Hardmeier zunächst zwischen zeitlichen, lokalen und phraseologischen Markierungen eines Textkommunikationsprozesses: die HörerInnen und LeserInnen müssen in der Erzählwelt orientiert werden. Dazu kommen Veränderungen der Handlungsträger, die auch kommuniziert werden müssen: welche Figur tritt neu hinzu? welche „geht ab“ von der Bühne der Erzählung? Feiner unterscheidet er dann zwischen „absoluten“ Markierungen, das sind Verortungen der Erzählung in einer textexternen Welt, also das Regierungsjahr eines Königs etc., aber auch der Name eines Ortes. „Relative“ Markierungen sind hingegen solche, die in einem Bezug zu bereits Erzähltem stehen wie „danach“, „von nun an“, „dort“ etc. Ähnlich ist zu unterscheiden zwischen Angaben von sich wiederholenden Zeitpunkten wie Iterativen und und Zeitdauerangaben wie Durativen.⁴¹⁵ Dabei ist die bloße Nennung eines Ortes eben nicht dasselbe wie die Markierungen eines *Handlungsortes*. Entsprechendes gilt für Zeit, Personen etc. Da insbesondere in biblischen Texten auch Einführungsformeln wie וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר und וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר den Beginn eines neuen Textes kommunizieren, sind auch diese unten aufgeführt. Bereits jetzt kann festgehalten werden, dass in antiken und biblischen Texten genauso wie in modernen kategorisch zwischen Haupttext und Rollenreden unterschieden wird – wobei gerade bei JHWH-Reden diese Grenze zuweilen verwischt wird, was je und je wahrscheinliche „Quellen“-Ursachen, rhetorische Funktionen und theologische Wirkungen hat. Dabei ist je nach Text offen, welche Gliederungssignale dominant sind. Und: stellt eine Überschrift einen umso tieferen Einschnitt dar, ist sie umso höherwertiger, je mehr Text ihr untergeordnet ist? Wie zeigt sich die Wertigkeit der Signale im Buch Numeri?

⁴¹³ Gerade die Unterschriften sind in Pg- und Ps-Texten sind wichtige Gliederungsmittel, s. schon Nöldeke, Untersuchungen, S. 9: „In der Grundschrift kommen neben Ueberschriften genug Unterschriften vor wie z.B. gleich Gen 10,31f, wo sogar auf eine specielle noch eine allgemeine Unterschrift folgt, und ähnlich oft in den Gesetzen und Aufzählungen der Bücher Leviticus und Numeri.“

⁴¹⁴ Hardmeier, Textsyntax, S. 58-60.

⁴¹⁵ Iterative sind mehrfache Handlungen; Durative sind generelle (Bartelmus, Einführung, S. 201). Beide haben einige wichtige textstrukturierende Funktionen: „Und wenn vor allem temporale Nebensätze mit וַיְהִי oder וַיִּהְיֶה dem Hauptsatz vorangestellt werden, verleihen sie der dargestellten Ereignisfolge ein besonderes Relief der szenischen Gliederung. Ebenso unterbrechen Nominalsätze den Fluß der erzählten Ereignisfolge und verändern den Modus der erzählten Zeit z.B. zur Beschreibung von dauerhaften Zuständen und Hintergründen im Rahmen des erzählten Geschehens. Auch auf die Iterativ-Bildung sei noch kurz hingewiesen“ (Hardmeier, Textsyntax, S. 59f).

Im folgenden sollen die verschiedenen Gliederungssignale im Buch Numeri durchgegangen werden. Grundsätzlich ist es mir dabei wichtig, nicht die Texte an der Methode zu zerbrechen: ein zu starres Methodenschema wird den Texten in ihrer Vielfalt nicht gerecht. Hier ist die Waage zu halten zwischen der sauberen Anwendung einer Methode und der Eigenart der Texte.⁴¹⁶

3.2.1. temporale Gliederungssignale

Nach einer Grundauffassung der Narratologie sind die meisten Texte der Bibel und anderer Literaturkulturen dominant zeitlich geordnet, was im übrigen mit der Annahme, eine Erzählung verlaufe linear, einhergeht.⁴¹⁷ Auch Weiss hält fest, die Untersuchung der Zeitstruktur sei „der sicherste Schlüssel zur Erschließung des Wesens der Erzählung“,⁴¹⁸ auch und gerade von biblischen Texten. In der Tat ist die Dehnung und Straffung erzählter Zeit eines der Hauptgestaltungsmöglichkeiten der Dichtung insgesamt. Die erzählte Zeit gewinnt so nicht nur eine eigene Quantität, sondern auch eine eigene Qualität⁴¹⁹ – in Ricoeurs Terminologie die „poietische Zeit“.⁴²⁰

Die zeitliche Struktur des Buches Numeri erfüllt aber diese Hoffnungen nicht. An absoluten Zeitmarkierungen, also quasi einer Datumsangabe mit einer erzählgliedernden Funktion, hat es gerade sechs:

3.2.1.1. Absolute Zeitmarkierungen

Stelle ⁴²¹	Text ⁴²²	Kommentar
1,1 (1,1-46)	וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינִי בְּאֶהֱל מוֹעֵד בְּאַחַד לְחֹדֶשׁ הַשָּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:	Gleich zu Beginn des Buches wird das nun Folgende ausführlichstmöglich eingeordnet. Zusammen mit den anderen Markierungen wird im Anfangsvers so offensichtlich wie einsichtig der Beginn des Buches signalisiert.
1,18 (1,1-46)	וְאֵת כָּל-הָעֵדָה הַקְּהִילוּ בְּאַחַד לְחֹדֶשׁ הַשָּׁנִי וַיִּתֵּן לָדוֹ	Durchführungsnotiz nach dem Befehl JHWHs an Mose und Aaron, das Volk zu zählen, die zusammen mit dem ganzen Teil 1,17-19 den ersten Teilabschnitt seit 1,1 abschließt. Mit dem selben Tag wird der Beginn der Erzählung und

⁴¹⁶ S. dazu schon Alter, Art, S. 185. S. dazu auch Hardmeier, Textsyntax, S. 59f.

⁴¹⁷ S. z.B. Hardmeier, Textwelten, Bd. II, S. 222; ders., Art. Literaturwissenschaft, biblisch, Sp. 427 u.ö. S. auch Lux, Jona, S. 60f, aber auch Clines, Theme, S. 112-114.

⁴¹⁸ Weiss, Bauformen, S. 182.

⁴¹⁹ Lux, Jona, S. 61.

⁴²⁰ Ricoeur, Zeit, S. 136.

⁴²¹ In Klammern steht der jeweilige Text, zu dem der Vers gehört.

⁴²² Grau unterlegt ist die hier relevante Markierung.

	עַל-מִשְׁפַּחְתָּם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וְמַעֲלָה לְגִלְגָּלָתָם:	der Beginn der Handlung markiert. Dass dasselbe Datum zweimal kurz hintereinander genannt wird (1,1.18), erklärt sich durch die unterschiedliche Funktion, einmal als Buchanfang und einmal als historisch-chronologische Verortung der Volkszählung. Dass die zweite Zeitangabe nicht so detailliert ist wie die erste (es fehlt die Jahresangabe und das Zählsystem), ordnet sie zugleich 1,1 unter. Da außerdem zwei Datierungen so kurz hintereinander stehen, wird betont, dass nach dem Buch Leviticus, das so wenige Zeitmarkierungen enthielt (s.u. 5.2.1.2.), ein ganz neuer Erzählszusammenhang und eine ganz neue Erzählweise begonnen hat. Die kommunikative Funktion dieser Zeitangabe ist also hoch. Sie schließt gleichwohl (nur) einen Teilttext ab.
9,1 (9,1-5)	וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר-סִינִי בְּשָׁנָה הַשְּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר:	Noch innerhalb der Sinaiperikope wird erneut (nach Ex 34,25; Lev 23,5) die Feier des Pessachfestes geboten und mit einer absoluten Datierung versehen. Num 9,1 datiert die hier erzählten Ereignisse auf den ersten Monat im zweiten Jahr nach dem Auszug, das ist in etwa ein Monat <i>vor</i> Num 1,1. Wir befinden uns in derselben Zeit wie zur Einweihung des Stiftszelts (Ex 40,17). Allein hieraus kann man schließen, dass wenn es eine zeitliche Struktur der Bucherzählung gibt, sie nicht fortlaufend chronologisch ist.
9,5 (9,1-5)	וַיַּעַשׂוּ אֶת-הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים בְּמִדְבַּר סִינִי כְּכֹל אֲשֶׁר צֻוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	Diese Durchführungsnotiz wird ebenfalls mit dem denkbar tiefsten einzelnen Einschnitt versehen, was, besonders kurz nach der anfänglichen Datierung des Gebots auf die Wichtigkeit, die der Text diesem Geschehen beimisst, hinweist. ⁴²³ Diese Datierung dient genauso wie 1,18 dem Abschluss eines Teilabschnitts. Wie 1,17-19 dient 9,4f der Versicherung, dass Mose den göttlichen Befehl genau umgesetzt hat. In Num 1 und Num 9 stehen also jeweils zwei (und noch gewichtige) Datierungen kurz nacheinander, was für biblische Texte nicht untypisch ist. ⁴²⁴
10,11-12 (10,11-12)	וַיְהִי בְּשָׁנָה הַשְּׁנִית בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בְּחֹדֶשׁ נָעְלָה הָעֵנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת:	Hier sind der Erzählaufakt וַיְהִי sowie eine genaue Datierung verwendet, dazu ein Ortswechsel. Als Orientierungsmarke hat also 10,11-12 einen sehr hohen Grad der Betonung (s.u.).

⁴²³ Eigentümlicherweise wird Pessach in einer ganzen Reihe biblischer Bücher besonders hervorgehoben (Jos 5,10; Esr 6,19-22) und betont, dass dieses Fest *wieder* als Tradition eingeführt wurde: 2Kön 23,22f par 2Chr 36,18f; 2Chr 30,1-27. Die Unreinheit von Menschen, die an dem Fest teilnehmen wollen, und denen das durch besondere Handlungen ermöglicht wird, ist eine Gemeinsamkeit zwischen Num 9 und 2Chr 30. Dabei ist es nicht nur für die biblisch nachvollziehbare religionsgeschichtlich Entwicklung des Festes aussagekräftig, dass in 9,5 Pessach ein *Zeitpunkt* ist und kein *Zeitraum* ausmacht.

⁴²⁴ S. z.B. Jer 36,1.8.

	וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבָּר סִינִי וַיֵּשְׁכּוּ הָעֵנָן בְּמִדְבָּר פָּאֲרָן:	
20,1 (20,1-13)	וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה מִדְּבַר־צֹן בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיָּשָׁב הָעָם בְּקֹדֶשׁ וְתַמַּת שָׁם מֵרִים וְתִקְבֹּר שָׁם:	Hier finden wir nicht nur die Formulierung „im ersten Monat“, von der nicht klar ist, auf was sie sich bezieht, sondern auch zwei Ortsangaben und die eigentümlich doppelte Hervorhebung, dass dies „dort“ passierte. Der Tod Miriams ist also (auf andere Weise als der Tod Aarons ab 20,23) massiv narrativ betont.

Einzelnes:

- Eine Besonderheit stellt Num 33 dar. Hier findet sich eine absolute Zeitmarkierung in 33,3, eine durative in 33,8, und drei Zeitmarkierungen verschiedener Couleur in 33,37-39. Dieser Text ist eingeleitet als eine Liste der Wanderungen, die Mose verfasste. So haben alle diese Nennungen und Datierungen für die Buchgestalt des Buches Numeri keine erzählgliedernde Funktion, weil es sich um ein im Text enthaltenes Zitat eines Textes handelt (33,2), – wohl aber lässt sich von ihm aus im Nachhinein eine Reihenfolge der Stationen aus Ex 12-Num 20 konstruieren,⁴²⁵ und das scheint eine Funktion von Num 33 zu sein (s. dazu u. 4.4.3.5.).
- Dass 20,1 als einzige zeitliche Auskunft hat, dass der Tod der Miriam sich „im ersten Monat“ ereignet habe,⁴²⁶ zeigt (wie auch anderes ben Angesprochene), dass die zeitliche Orientierung im Buch aktueller Gestalt kein Erzählergerüst ist: auf was bezieht sich der „erste Monat“? Wenn man hier auf die letzte vollständige absolute Zeitangabe zeitlich zurückgeht, dann ist das 10,11, damit ist dann die Angabe der Zeitdauer von vierzig Jahren übersprungen, und: 10,11 spielt innerhalb des *zweiten Monats* an seinem zwanzigsten Tag. Demnach müsste 20,1 im Folgejahr spielen? Wann aber soll dann in der literarischen Fiktion Num 12 stattgefunden haben? Also: allein 20,1 zeigt, dass die Markierung der Zeit kein Gliederungssystem darstellt und erst recht kein dominantes. Exegetisch bislang kaum berücksichtigt ist, dass damit Miriams Tod mit der Zeit des Pessachfestes zusammenfällt – bei den wenigen

⁴²⁵ Sie steht in Konkurrenz zu den Angaben in Ex 12-Num 20.

⁴²⁶ Hier setzen deshalb massive text- und literarkritische Überlegungen ein, so vermutet Nöldeke, Untersuchungen, S. 83: „Das Datum muss ursprünglich vollständiger gewesen sein. Wahrscheinlich hat der Redactor dasselbe getilgt, weil die hier gegebene Jahreszahl zu hoch war [...]“. Seebass, Numeri, BK, S. 280, vermutet unterschiedliche Angaben in den verschiedenen „Quellen“, die eine Tilgung jeder Angabe nahelegten. Milgrom, Numbers, JPS, diskutiert alle Möglichkeiten, auf synchrone Weise das genaue Datum zu erschließen. Bei allen ist das Bestreben, auch die Jahresangabe zu ergänzen, zu sehen.

Zeitangaben des Buches insgesamt scheint mir dieser Rückschluss nahezuliegen.⁴²⁷

Fünf der sechs absoluten Angaben finden sich in Num 1,1-10,11. Dies steht nicht nur in einem auffallenden Gegensatz zum restlichen Buch Numeri, sondern auch zur Sinaiperikope I (Ex 19-40) und II (Lev), s. dazu u. 5.2. Eine Einteilung des Erzählten leisten diese Angaben nicht. Es sind insgesamt zuwenige, und sie sind disparat verteilt. Die absoluten Zeitangaben liefern kein Erzählgerüst des Buches und auch nicht von Num 1-10.

Allerdings zeigen die wenigen absoluten Zeitmarkierungen auf besonders Betontes: den Beginn des Buches (1,1), die Volkszählung (1,18), den Aufbruch vom Sinai (10,11), Pessach (9,1.5) und in Teilen auf den Tod Miriams (20,1). Dies sind die Ereignisse, die die ErzählerInnen textkommunikativ unbedingt geschichtlich verorten wollten. Ganz eigentümlich wird gleichzeitig ein temporales Relief der Bucherzählung im ersten Drittel angedeutet *und* verweigert.

Dabei ist die relative Gleichheit von 1,1 und 9,1 auffällig. Es sind die beiden einzigen Verse im Buch Numeri, die Ereignisse absolut und explizit nach dem Auszug aus Ägypten datieren. Beides sind verortete und datierte Einführungsformeln; in beiden kommen die Israeliten nicht vor, es geht einzig um die Zwiesprache zwischen JHWH und Mose.

Dagegen ist die Zeitangabe sowie der Einschnitt in 10,11-12 anders gelagert.⁴²⁸ Nach der Markierung eines neuen Erzählzusammenhangs durch יְהוָה und einer absoluten Datierung handelt die Wolke. Die Israeliten brechen auf, es folgen Ortsangaben. So ist also die Erzählweise von 10,11-12 von 1,1; 9,1 deutlich unterschieden. Durch die Vielzahl der Gliederungssignale in 10,11-12 legt es sich nahe, hier einen tiefen Einschnitt des Buches zu sehen.⁴²⁹ Die Suche nach Parallelen zur auffälligen

⁴²⁷ Das wiederum kann als redaktionskritisches Moment auswertbar sein: wenn hier Miriams Tod mit Pessach – und damit der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten – zusammengebunden wird, dann erinnert diese Angabe Miriam als wichtige Gestalt des Exodus und liefert somit einen Baustein für die Verbindung von Ex 15,20f und Num 20,1. Dasselbe Bild liefert die Gleichsetzung von Aaron und Miriam durch die zweimalige Wiederholung von ׀ – „dort“ in beider Todesnotiz in 20,1 und 33,38. Sie sind in Ex 15,20 als Geschwister genannt. Wenn man dann noch einbezieht, dass Blum eine Beziehung zwischen Num 12,2 und Ex 15,20 sieht, muss die Zeichnung der Figur Miriam trotz der Monographie von Rapp, Mirjam, als redaktionsgeschichtliches Desiderat bezeichnet werden.

⁴²⁸ Ähnlich schon Knierim, Numbers, FOTL, S. 154.

⁴²⁹ Dass allerdings P(g) bei seinen gliedernden Datierungen und Ortsangaben durch eine Echostruktur gegliedert sei (McEvenue, Style, S 106f), finde ich nicht immer plausibel: So bilde Ex 12,41 ein Echo zu 12,40 (relative und absolute Zeitmarke); Ex 16,1 zu 15,27 (Ortsmarkierungen), und Num 10,11f füge sich in diese Struktur ein: es passe in diese Reihe, auch wenn es nicht auf eine direkt vorausgehende Passage antworte. Num 10,11-12 müsse dem Ende der Sinaiperikope ein Echo sein, es nehme zwar 9,15-18 auf, dies sei aber Ps. Zum letzten sicheren Text vorher, Lev 8-10, habe Num 10,11-12 keine erkennbare

Zeitmarkierung in Num 10,11f ergibt, dass vor den Königssynchronisierungen ab 1Kön 14,25 nur fünf Ereignisse mit der Phrase **בשנה ויהי** verknüpft werden. Das sind das Ende der Flut (Gen 8,13), die Rede des Mose (Dtn 1,3) und der Baubeginn des Tempels (1Kön 6,1). Dazu kommen mit Ex 40,17 die Aufrichtung der Wohnung und mit Num 10,11 der Aufbruch vom Sinai. Alle fünf Ereignisse treten durch die parallele Formulierung in Beziehung zueinander und knüpfen so eine Verbindung hervorgehobener Ereignisse vor der sogenannten Reichsteilung.

Hier weisen Ex 40,17 und Num 10,11 noch eine zusätzliche Ähnlichkeit auf, nämlich dasselbe Objekt in Gestalt der Wohnung JHWHs. Dass der **משכן** aus Ex 40 in Num 10,11 typisch für Num 1-11 **משכן העדות** genannt wird, stellt dabei zugleich einen Bezug und eine Differenzbetonung zu Ex 40 her. Num 10,11 beendet den Abschnitt, der in Ex 40,17 beginnt.

Auffallend ist dabei, was für das Buch Numeri fehlt: Beginn und Ende der vierzig Jahre in der Wüste sowie große Teile der sogenannten Wüstentradition werden nicht zeitlich markiert und damit historisch nicht eingeordnet (s. dazu u. Exkurs 3.2.1.4.).

3.2.1.2. Ereignisrelative Zeitmarkierungen

In weiteren Texten des Buches kommen ereignisrelative Anschlüsse an vorher Erzähltes vor, bieten aber keine temporale Erzählstruktur – auch nicht zusammen mit den absoluten Zeitmarkierungen:

3,1 (3,1-4)	וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אֶהְרֹן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבְרָם יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי:	Diese Notiz weist zurück auf die Zeit auf dem Berg Sinai. Wann das genau war, muss (und kann) aus den Angaben der Tora berechnet werden. Erstaunlicherweise und untypisch für Toledot werden die Toledot Aarons zeitlich eingeschränkt – wie nur noch Gen 2,4; 5,1 (s. dazu u. 7.1.2.).
7,1 (7,1-89)	וַיְהִי בְּיוֹם כָּלֹּת מֹשֶׁה לְהַקִּים אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיִּקְדֹּשׁ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וַיִּמְשָׁח וַיִּקְדֹּשׁ אֹתָם:	Hier handelt es sich um einen Rückblick auf die Zeit nach Ex 40,1-16.17-33 und ruft durch die Nennung dieser Handlungselemente Ex 40 in Erinnerung.
7,10 (7,1-89)	וַיִּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת חֲנֹכֶת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַמִּשַּׁח אֹתוֹ וַיִּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת־קֶרְבָּנָם לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ:	Während die Ereignisse 7,1-9 stattfinden, <i>nachdem</i> alle Einzelheiten des Zelttes fertiggestellt und geweiht waren, bilden die erzählten Gaben aus 7,10-83 ein Blick auf die Zeit <i>vor</i> 7,1-9, weil hier die Fertigstellung des Altars herausgehoben wird.

Beziehung. So könne genau diese Echostelle durch Redaktorenhand verloren gegangen sein. Es sind mir erheblich zu viele Unbekannte und Einschätzungen, mit denen McEvenue hier argumentieren muss.

		In den folgenden zwölf Tagen bringt je ein anderer Stämmerepräsentant seine Gaben (7,12. 18.24.30.36.42.48.54. 60.66.72.78).
7,84 (7,1-89)	זאת חַנֻּכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַמָּשַׁח אֹתוֹ מֵאֵת נְשֵׂאֵי יִשְׂרָאֵל קָעֵרֶת כֶּסֶף שְׁתֵּים עָשָׂר מִזְרְקֵי־כֶסֶף שָׁנִים עָשָׂר כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עָשָׂר:	Zusammen mit dem Signal זאת als nun folgende Zusammenfassung der Gaben wird noch einmal die Zeitmarkierung wiederholt. ⁴³⁰
7,88b (7,1-89)	זאת חַנֻּכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הַמָּשַׁח אֹתוֹ:	זאת als Textabschluss-Signal, es dient zum Abschluss der Zusammenfassung sowie der gesamten Erzählung 7,10-87, dazu kommt erneut die Wiederholung der Zeitmarkierung.
7,89 (7,1-89)	וּבָבֹא מֹשֶׁה אֶל־אֱהֹל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־אֹרֶן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֹבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו:	Dieser Vers nimmt Ex 40,35 auf. Erst jetzt ist die Gottheit zur Kommunikation bereit. ⁴³¹
8,22 (8,5-22)	וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לְעִבְדָּתְךָ אֶת־עֲבֹדָתָם בְּאֵהֹל מוֹעֵד לִפְנֵי אֹהֲרֹן וּלְפָנֵי בְנָיו כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כִּן עָשׂוּ לָהֶם:	Der erste Teil des Satzes bildet den Abschluss der geschilderten Weihehandlung in der Aufnahme des Levitendienstes. Der zweite Teil bildet die Unterschrift unter den Text.
9,6 (9,6-14)	וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טָמְאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא־יָכְלוּ לְעִשְׂת־הַפֶּסַח בְּיוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפָנֵי אֹהֲרֹן בְּיוֹם הַהוּא:	Es wird die Anfrage der unreinen Männer als am selben Tag wie 9,5 erfolgend wiedergegeben (9,6). Es steht zum einen die Partikel וַיְהִי für die Kennzeichnung eines narrativen Neueinsatzes, um den Beginn der Episode 9,6ff einzuleiten, und בְּיוֹם הַהוּא (9,5), um das Erzählte als am selben Tag passierend auszuweisen. Der genauen terminlichen Fixierung von Pessach entsprechend erfolgt die Betonung zweimal, dass zum einen an diesem Tag das Fest von ihnen nicht gefeiert

⁴³⁰ Zugleich betont diese Markierung die Einmaligkeit dieses Vorgangs. Gaben von Repräsentanten des Volkes werden noch in Neh 5,17f erwähnt. Aber Neh 5,17f hebt hervor, dass Nehemia als Statthalter für den höfischen Unterhalt eine ganze Reihe von Tieren täglich zustand, er dies aber nicht in Anspruch genommen habe. Auch dies ist m.E. ein Hinweis auf ähnliche Entstehungskontexte von Num 1-10* und Neh, was allgemein ohnehin seit längerem diskutiert wird.

⁴³¹ Allerdings ist der Hinweis von Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 59, bedenkenswert, dass die aktuelle Vokalisierung nahelegt, dass die Gottheit mit sich selbst spricht und sich mit diesem Tun Mose signalisiert, dass sie diesen Begegnungsort angenommen hat.

		werden konnte und zum anderen sie an diesem Tag vor Mose und Aaron traten. In den allermeisten exegetischen Analysen der Zeitangaben von Numeri wird 9,5.6 nicht beachtet. ⁴³²
9,15 (9,15-23)	<p>וּבַיּוֹם הַקִּיִּם אֶת־הַמִּשְׁכָּן כְּסֵה הָעֹנָן אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאַהֲלֵי הָעֵדֻת וּבְעֶרְבִי יְהִי עַל־הַמִּשְׁכָּן כַּמְרָאֵה־אֵשׁ עַד־בֹּקֶר:</p>	Die Informationen aus 9,15 wiederholen Ex 40,34.38. Auffällig sind die vielen Zeitangaben innerhalb des einen Satzes (relativ in V.15a und durativ in V.15b).
12,16 (12,16)	<p>וְאַחֵר נָסְעוּ הָעָם מִחֲצֹרוֹת וַיַּחֲנוּ בַּמִּדְבָּר פָּאֲרָן:</p>	Diese zeitliche Relation ist nicht als Gliederungsmarkierung einzuordnen, die Markierung wird durch den Ortswechsel geleistet. Die Betonung des אחר bezieht sich als zweite Hervorhebung auf die Bemerkung, dass das Volk mit Miriam solidarisch war und auf sie wartete (12,15).
15,32 (15,32-36)	<p>וַיְהִי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמָּצְאוּ אִישׁ מִקֵּשׁ עֲצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת:</p>	In einem vollständigen Satz ohne Zeitpartikel wird durch die Ortsangabe מדבר ein Zeit-Raum vermittelt. Diese zeitliche Verortung ist mehr als verwunderlich, weil Israel bereits seit langem in der Wüste ist. Soll die erzählökonomisch unnötige Angabe signalisieren, dass diese Episode einmal in einem anderen Kontext, z.B. einer Sammlung von Rechtstexten, enthalten war, oder wird hier „nur“ die Widersinnigkeit des Baumwurzelausgrabens unterstrichen? Eine weitere Deutungsmöglichkeit ist der Lesefluss von Kap. 15: in 15,1f und 15,17f waren neue Abschnitte in Gottesreden durch אל־אֶרֶץ eingeleitet. Nun geht die Orientierung wieder auf die erzählte Zeit. Alles drei schließt sich nicht aus, insbesondere weil ersteres eine textexterne und die beiden letzten Aspekte eine textinterne Funktion benennen. Die Angabe שבת ist zwar relativ zu einer absoluten Zeitangabe. Diese fehlen aber seit langem. Sowohl die Zeit-/Ortsangabe מדבר als auch die Zeitangabe שבת heben das erzählte Ereignis deutlich in nicht historisch fixierbaren Raum und signalisieren damit, dass es um eine grundsätzliche Frage geht.
25,19 (25,19-26,51)	<p>וַיְהִי אַחֲרֵי הַמִּגְפָּה</p>	Dieser Vers steht eigentümlich zwischen Kapitel 25 und 26: Endete 25 mit der Abschließung der Handlung im Gebot JHWHs, einen Krieg gegen Midian zu führen, beginnt Num 26 mit der Einführungsformel JHWHs an Mose und Eleasar.

⁴³² M.W. spielt die Implikation der relativen Datumsangabe in der exegetischen Forschung kaum eine Rolle: In dieser literarischen Fiktion nähern sich unreine Menschen an Pessach dem Hohepriester. Diese zeitliche Relation scheint also wichtiger zu sein als das logische Reinheitsproblem.

		<p>25,19 gehört nach der Verseinteilung des MT noch zu Kap. 25 und ist dadurch Signal, dass die Handlung von Num 25 nun wirklich abgeschlossen ist. Durch die syntaktische Möglichkeit wird exegetischerseits durchgehend (und die Bibelübersetzungen folgen dem durch eine bestimmte Textgestaltung) 25,19 als Einleitung zu 26,1 übersetzt. Dem entspricht die masoretische Zeichensetzung, die diesen Vers als einzigen im Buch nicht mit einem Silluq abschließt und an seine Stelle einen Atnach setzt, der in 26,1 wiederum fehlt. Wenn wir 25,19 als einzelnen Satz ernst nehmen, markiert er eine Art Handlungspause, signalisierend, dass zwischen Kap. 25 und 26 eine unbestimmt lange Zeit vergeht, die nur durch den Zeitabstand gekennzeichnet ist.⁴³³ In jedem Fall wird durch die Zeitangabe in 25,19, die außerdem die Gottesrede von 25,18 aufnimmt, das gesamte folgende Erzählte in Num 26 mit den Ereignissen von Num 25 verknüpft und damit buchimmanent eingebunden.</p>
--	--	---

Einzelnes:

- Keine ereignisrelative Markierung der Zeit bilden die Angaben in 15,2.18; 33,51; 34,2; 35,9 „wenn ihr in das Land kommt“, da jeweils direkt zuvor schon ein neuer Abschnitt durch „Und JHWH redete zu Mose“ (15,1.17) eingeleitet war, und dieser Konditionalsatz die Gottesrede, aber nicht die Gesamterzählung strukturiert.
- 17,6 („Aber die ganze Gemeinschaft der Nachkommen Israels rebellierte am nächsten Morgen gegen Mose und Aaron“) stellt einen Wendepunkt bzw. eine Art zweiten Akt innerhalb der Erzählung dar.
- In obiger Übersicht sticht Num 7 hervor. Das auffallend detaillierte wie genaue System der relativen Datierungen ordnet die Ereignisse, die in Num 7 erzählt werden, betont in bisher Erzähltes ein, macht die Einweihung des Stiftszeltes zu einem historischen Ereignis. Zugleich ist es nicht datumsähnlich fixierbar, macht also den gesamten Vorgang auch zu etwas Mythischem. Kap. 7 erzählt somit nicht chronologisch, wohl aber nach einem Zeitsystem, man kann es vielleicht als mythisch-relatives bezeichnen.

⁴³³ Es findet sich noch ein Satz, der eigentümlich zwischen zwei Textzusammenhängen steht, das ist 30,1. LXX ordnet 30,1 weder 28-29 noch 30,2ff zu, sondern belässt den Vers zwischen den beiden Abschnitten, als wenn er zu beiden Texten gehöre. S. dazu Havea, Elusions, S. 18. S. dazu LXX (ed. Rahlfs).

Auch an ereignisrelativen Zeitmarkierungen finden sich die meisten in Num 1-10, womit sich dieses erste Drittel des Buches vom Rest unterscheidet. Fast alle Angaben in diesem Buchabschnitt knüpfen die zeitliche Relation an außerhalb des Buches Numeri Erzähltes (3,1; 7,1.10.84.88; 9,15).⁴³⁴ Sie schlagen den Bogen zurück zum Buch Exodus, und zwar hinter Ex 19,1, womit sie eine Art Textschleife herstellen und die Sinaiperikope zusammenbinden.

Eine ganze Reihe von Texten sind in ihrer ereignisrelativen Anbindung buchstäblich irgendwann nach einem vorherigen Ereignis gruppiert. Die Texte des Buches Numeri sind selten überhaupt zeitlich zueinander in Relation gesetzt. Auffällig sind hier 9,6 (Pessach) und 25,19 (Volkszählung nach der Plage) die einzigen Bezugnahmen auf direkt zuvor Erzähltes; beide Stellen heben diese zeitliche Relation eigentümlich hervor. Eine zeitliche Relation markiert in 7,88.89 und 8,22 den Abschluss eines Textes. Von einer zeitlich fortlaufenden Erzählung oder einer temporal strukturierten Komposition kann für das Gesamtbuch oder auch nur längeren Passagen keine Rede sein.

3.2.1.3. Durative Zeitmarkierungen

Eine ganze Reihe von Zeitangaben betreffen die Benennung der Zeitdauer. Eine Ausdrucksform dafür ist der Nominalsatz,⁴³⁵ weil Nominalsätzen ohne zeitdefinierende Zusätze eine temporaldeiktische Funktion gerade fehlt (er verfügt nur über ein Nullmorphem). Sie sind atemporal und fungieren kurioserweise deshalb als Ausdruck für eine lange Zeitdauer. Durative Angaben sind auch die Nennung von Eigenschaften (zumeist ausgedrückt mit adjektivischen oder partizipialen Satzprädikaten)⁴³⁶ oder von (anderen) Zugehörigkeiten. Keine dieser sprachlichen Möglichkeiten wird im Buch Numeri für die Texteinleitung einer zeitlichen Dauer genutzt. Sie leiten keinen neuen Text ein. Gleichwohl gibt es andere Versprachlichungen von Angaben für Zeitdauer in Textabgrenzungen, sie sind folgende:

9,15b (9,15-23)	וּבְעֶרְבַּיָּה עַל-הַמִּשְׁכָּן בְּמִרְאֵה-אֵשׁ עַד-בֹּקֶר:	Vom Abend bis zum Morgen bleibt der Feuerschein. Während die Annahme des Zelts durch die Wolke als Punkt genannt ist (9,15a), ist das letztlich selbe Phänomen in 9,15b als Durativ ausgedrückt.
9,16 (9,15-23)	בֵּן יְהִי תַמִּיד הָעֶנָן יִכְסֶּנוּ וּמִרְאֵה-אֵשׁ	9,16 leitet zusammen mit 9,15 den Abschnitt ein, der erklärt, wie die Wolke auf dem Zelt ruhte. Im

⁴³⁴ Hier ist es wichtig, sich nicht von der Quantität der Stellen blenden zu lassen: 7,84.88 sind Abschlusssätze und somit Wiederholungen der Eingangsmarkierungen aus 7,10.

⁴³⁵ Hardmeier, Texttheorie, S. 183; ders., Textwelten, S. 96-98.

⁴³⁶ Ein gutes Beispiel ist hier die Hervorhebung von Moses Demut in 12,3a, die eine Handlungspause darstellt, weil sie nach dem Beginn des Textzusammenhangs in 12,1 zu stehen kommt. Eine Möglichkeit einer solchen durativen Angabe kann mit 11,1 gegeben sein (s.u.).

	לִילָה:	weiteren wird dann ausgeführt, wie und wann sich die Wolke vom Zelt erhebt (9,17-23).
10,33 (10,33-36)	וַיִּסְעוּ מִהָר יְהוָה דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים וְאֶרְוֹן בְּרִית־יְהוָה נָסַע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה:	Wie auch bei anderen Angaben ist mit dem einen Ausdruck דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים sowohl eine Zeitdauer als auch eine Weglänge angegeben. Die Reise von drei Tagen leitet keinen neuen Erzählsammenhang ein, spielt aber eine Rolle in der Narration von Num 10. Insgesamt stellt die Notiz eine eigentümliche Wiederholung von Ex 15,22 dar (s. auch Num 33,8), wobei Reisen von drei Tagen eine typologische Zahl darstellen (Gen 22,4; 30,36; Ex 3,8; 5,3; 8,23; Jon 3,3). ⁴³⁷ So hat diese Angabe eine intertextuelle Funktion durch den Verweischarakter auf Ex 15,22 und eine typologische Funktion, aber keine gliedernde.
11,1 (11,1-3)	וַיְהִי הָעַם כְּמִתְאַנְנִים רַע בְּאָזְנֵי יְהוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה וַיַּחֲרֹ אָפוּ וַתִּבְעַר-בָּם אֵשׁ יְהוָה וַתֹּאכַל בִּקְצָה הַמַּחֲנֶה:	Gleichsam als Wiederaufnahme von 9,15-23 werden die neuen Zustände seit dem Aufbruch benannt. Hier geht die Partikel וַיְהִי, die einen narrativen Neueinsatz kennzeichnet, der Ereignisrelation voraus. Dazu kommt mit der syntaktischen Betonung des Volkes eine weitere Anomalie. Zugleich ist der Zeitpunkt dieser Handlung unbestimmt. Wie ist der Vers syntaktisch zu verstehen? ⁴³⁸ כִּי ist eine Präposition der Entsprechung, ⁴³⁹ und mit einem Partizip in Prädikatsfunktion ist ein Durativ angesprochen. Es ist als duratives Ereignis verstehbar („Und es war: das Volk war in den Ohren JHWHs wie eines, das (ständig) Böses beklagt. Als JHWH dies (einmal) hörte, brannte sein Zorn, und Feuer fraß am Rand des Lagers“). So bildet der gesamte erste Nominalsatz die Hintergrundinformation für das Folgende als einmalig erzähltes Hören JHWHs, das im Narrativ versprachlicht wird. In jedem Fall macht 11,4 das Klagen retrospektiv zu einem wiederholten Akt, also einem Iterativ. Und: wiederholend, iterativisch ist ab 11,4 nicht das Aufbrechen, sondern die Verhaltensweisen Israels gegen JHWH. Damit steht nicht die Wanderung im Zentrum, sondern die Gott-Volk-Beziehung. Das alles signalisiert: es beginnt nun ein ganz neues Erzählen. Bei allen Bedenken verstehe ich im folgenden also 11,1a als <i>durative</i> Aussage der <i>Entsprechung</i> zwischen dem Verhalten Israels und der Reaktion JHWHs, die

⁴³⁷ Barzilai, Journey. Er zählt noch auf: 11Q19/20 43,12-13; 52,13-15; mBMa 2,6; Ausnahmen sind: JosAnt 1,226; 4Q180,5-6.

⁴³⁸ V.1a ist eine singuläre Redensart für die Klage des Volkes (Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 75f). Zu den atl. Belegen s. Achenbach, Vollendung, S. 210f, der aber in der Satzkonstruktion den Ausdruck von Gleichzeitigkeit sieht: „da begab es sich, dass in dem Moment, als das Volk sich beklagte in böser Weise für Jahwes Ohren, da hörte es Jahwe und sein Zorn entbrannte.“ Das Äquivalente, das das כִּי ausdrückt, sieht Achenbach also zeitlich.

⁴³⁹ Mit Jenni, Präposition, S. 120, liegt hier ein Vergleich vor, der formuliert, dass die Israeliten waren „wie solche, die über Böses klagen“.

		eigentliche Handlung beginnt in 11,1b und macht 11,1a zu einer Überschrift über das Folgende. So enthält Num 11,1 die vielzeitige Aussage der JHWH-Volk-Entsprechung von 9,15-23 (s.u. 4.4.3.2.) in einem Halbvers.
12,15 (12,1-15)	וַתִּסָּגֶר מִרְיָם מַחֲוֵץ לְמַחֲנֶה שְׁבַעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד-הָאֶסָף מִרְיָם:	Den Abschluss dieser Episode markiert die Dauer des Ausschlusses und die Dauer des Wartens. Dies ist weiter dadurch betont, dass der Weiterzug in 12,16 singularär mit אָחֵר markiert wird.
20,29b (20,23-29)	וַיָּבֹכּוּ אֶת-אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל:	Die Notiz, wie lang Aaron beweint wurde, schließt die Erzählung um seinen Tod ab.

Desweiteren finden sich noch Wendepunkte innerhalb von Erzählungen, die also nur untergeordnete Gliederungsfunktionen haben. Da sie aber besonders bekannt sind und fälscherweise immer wieder in diesem Zusammenhang diskutiert werden, seien sie hier aufgeführt:

13,25 (13,1-14,45)	וַיָּשְׁבוּ מִתּוֹר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם:	Die Aussage, dass die Kundschafter nach vierzig Tagen wieder zurückkehren, wird im gesamten restlichen Pentateuch durch die Entsprechung mit den vierzig Jahren des Wüstenzugs wiederholt und ist also wichtig. Das Buch unterteilt sie nur subdominant, insofern es sich hier um einen buchstäblichen Wendepunkt innerhalb einer Erzählung handelt.
14,1 (13,1-14,45)	וַתֵּשֶׂא כָּל-הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת-קוֹלָם וַיָּבֹכּוּ הָעָם בְּלִילָה הַהוּא:	Auch diese Angabe stellt einen Wendepunkt im Verlauf der Erzählung dar und leitet <i>keinen</i> neuen Text ein.
15,23 (15,22-31)	אֵת כָּל-אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּיַד-מֹשֶׁה מִן-הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה וְהִלָּאָה לְדֹרֹתֵיכֶם:	Hier wird auf die Gültigkeit der Gebotsobservanz eingegangen, die eine andere ist, als der Zeitraum „wenn ihr in das Land kommt“ (15,1f.17f.) oder „als die Israeliten in der Wüste waren“ (15,32). Dies ist eine der wenigen Stellen, die doch davon ausgeht, dass die Tora ein Vorher und ein Nachher kennt bzw. dass Abraham nicht hat die Gebote des Mose halten sollen. ⁴⁴⁰

⁴⁴⁰ Zur Frage von Abraham und den Sinaigeboten an Mose s. Lipton, Longing, S. 141-171. Diesen Vers interpretiert Brin, Question, dagegen nicht vor dem Hintergrund der Gültigkeit oder des Übertretens der Gebote, sondern ihrer Legislation: auch jedes neue Gesetz soll die Mose-Autorität erhalten und ewig gelten.

Allein quantitativ gibt es nicht viele Durativaussagen im Buch Numeri. Auch sie verteilen sich wie schon absolute und relative Zeitmarkierungen vor allem auf das erste Drittel des Buches, und hier auf den Bereich 9,15-11,1. Die beiden einzigen durativen Angaben außerhalb dieses Textraums beziehen sich auf biographische Ereignisse um Miriam (12,15) und Aaron (20,29).⁴⁴¹

Qualitativ sind es Erzählanfänge (9,15.16; 11,1), Wendepunkte (13,25; 14,1) und Erzählabschlüsse (12,15; 20,29), die durch durative Angaben markiert werden. Durative Aussagen haben also für die Gliederung des *Buches* keine nennenswerte Funktion, finden sich aber auffällig gehäuft in 9,15-11,1.

Kann man die Art der Zeitangaben quellen- oder redaktionstechnisch zuordnen?⁴⁴² Kratz ist der Meinung, Angaben von Zeitdauer wie in Gen 16,3 oder (biographie-)relative Angaben wie Gen 16,16; 21,5 seien typische Datierungen für P.⁴⁴³ Das mag für P typisch sein, kann aber dennoch aus einer anderen Redaktion/„Quelle“ stammen. Für das Buch Numeri ist aufgrund der Art der Zeitangabe keine „Quellenzuordnung“ möglich.

Eine Form der durativen Angaben insbesondere als Textabschluss stellt der rekurrente Verweis auf die Generationen dar, für die jeweilige Gebote gelten soll. Hier liegt eine eigentümliche Vermischung von Duration und Iteration vor, weil einerseits die Kette der Generationen eine Form von Ewigkeit angibt und andererseits jede einzelne Generation das Gebotene stets wieder vergegenwärtigt. Tatsächlich kommt der Ausdruck ָָ im Buch Numeri mit der dezidierten Ausnahme in 32,13⁴⁴⁴ nur im Plural und nur in Gebotstexten vor.⁴⁴⁵ Häufig ist der Gebrauch gegen Ende eines Textes (15,15.21) oder Teiltexes (10,8; 35,29) oder zu Beginn insbesondere von JHWH-Reden (9,10; 15,23.38). Auffällig ist das weitgehende Fehlen generationenübergreifender Regelungen am Sinai von Num 1-10 und das relativ häufige Vorkommen zwischen Ex 19 (ab Ex 27) und dem Ende von Leviticus.

⁴⁴¹ Bezeichnenderweise kommen so ihre Quarantäne und sein Tod auf derselben Ebene zu stehen. Das ist vor allem deshalb auffällig, weil nach Num 12 und nachdem Aaron sie mit einer Totgeburt verglichen hat (Num 12,12), von Miriam tatsächlich nur noch ihr Tod vermeldet wird.

⁴⁴² Wahrscheinlich unterschiedlichen Traditionen gehören die durativen Zeitangaben *innerhalb* von Num 11 an: Während JHWH ein Fleischessen für einen Monat ankündigt (11,18b-20), ist in der Umsetzung von drei Tagen Sammeln die Rede (11,32) mit einem jähren, präzise benannten Ende (11,33).

⁴⁴³ Kratz, *Komposition*, S. 241.

⁴⁴⁴ Hier geht es um die eine Generation, die wegen Num 13-14 in der Wüste stirbt. Allein eine solche theologische Deutbarkeit von Sprachgebrauch in Fragen von Singular und Plural weist auf eine sorgsamere Gestaltung des Textes „Tora“, als wir modernen ExegetInnen uns gängigerweise vorstellen.

⁴⁴⁵ Num 9,10; 10,8; 15,14.15.21.23.38; 18,23; 32,13; 35,29.

Anders liegt es bei der Gültigkeit von Geboten für ewig bzw. für menschengedenkenlang (עולם). Während der Ausdruck in der Sinaiperikope I (Ex 19-40) und II (Lev) recht häufig ist und bis auf die Erinnerung an Abraham in Ex 32,13, dem „ewigen“ Glauben des Volkes (Ex 19,9) und der „ewigen“ freiwilligen Versklavung (Ex 21,6) nur Kulttexte und Verbriefungen von Priesterrechten betrifft,⁴⁴⁶ kommt עולם in Num 1-10 nur ein einziges Mal vor: in 10,8 geht es kurioserweise um die „ewige“ Einrichtung der verschiedenen Versammlungssignale rund um das Stiftszelt „für euch und eure Nachkommen“ (s. dazu u. Kap. 7). Hier unterscheidet sich also die Sinaiperikope III (Num 1-10) von I (Ex 19-40) und II (Lev). Stattdessen kommt עולם nur in Num 11-19 vor,⁴⁴⁷ und nur in den Kulttexten Num 15; 18; 19. Hier ist die Angabe der „ewigen“ Gültigkeit (logischerweise) häufig Teil von Textabschlüssen (15,15; 18,19; unsicher 19,21), von Teilabschlüssen (10,8) und des Beginns von Texten (18,8) und Teilabschnitten (19,10).⁴⁴⁸ Damit verwischt die Verteilung des Ausdrucks עולם wie im übrigen auch חקת עולם die starken Abschnittsgrenzen zwischen 1,1-10,10 und 10,11ff.

Das häufige Vorkommen beider Begriffe דר und עולם in 11-19 verwundert insbesondere in ihrem weitgehenden Fehlen in Num 1-10. Dass aber just gegen Ende von Num 1,1-10,10 dasjenige Vokabular vorkommt, das Ex 19-Lev 27 prägte und dann wieder verstärkt in Num 11-19 gebraucht wird, bindet sowohl das Buch Numeri (1-19) als auch die Sinaiperikope (Ex 19,1-Num 10,10) zusammen.

Zusätzlich ist das Fehlen jeden Verweises auf die Gültigkeit in Ewigkeit oder durch die Generationen im Opferkalender in Num 28-29 auf eine schwer deutbare Weise frappant, zumal beide Begriffe z.B. in Lev 23 breit vorkommen.

3.2.1.4. Exkurs: Die vierzig Jahre

Während die vierzig Jahre in der Wüste ein noch stärkerer alttestamentlicher Topos als die siebzig Jahre des Exils zu sein scheinen, wird im Buch Numeri diese Größe als erzählzeitliche Konzeption nur wenig greifbar. Tatsächlich kommen die vierzig Jahre der Wüste im Buch Numeri nur in Num 14,33f; 32,13; 33,38 vor – und dienen an keiner dieser Stellen zur Gliederung des Textes, geschweige denn des Buches. Viel wichtiger scheint diese Zeit als Segens- oder Fluchzeit in verschiedenen Geschichtsrückblicken⁴⁴⁹ anderer Bücher des AT und der Vorandeutung in Ex 16,35 zu sein.

⁴⁴⁶ Insgesamt kommt עולם 31 mal zwischen Ex 19 und Ende Leviticus vor.

⁴⁴⁷ Belege: Num 10,8; 15,15; 18,8.11.19(bis).23; 19,10.21; 25,13. Eine Ausnahme bildet das Vorrecht des Pinchas in 25,13, was in 25,10-13 als Einschub bzw. Exkurs deutlich markiert ist.

⁴⁴⁸ Gar nicht zur Textgliederung dient der Bezug auf Ewigkeit in 18,11 und 25,13.

⁴⁴⁹ Dtn 1,3; 2,7; 8,2.4; 29,4; Jos 5,6; Am 2,10; 5,25; Ps 95,10; Neh 9,21.

Das Ende der vierzig Jahre ist in Numeri nur berechenbar, es wird an keiner Stelle explizit benannt: In Num 20,28 stirbt Aaron. Dass das im 40. Jahr ist, zusammen mit seinem Sterbealter, wird erst in Num 33,38f ‚rekapituliert‘.⁴⁵⁰ Zugleich erklärt 26,64f, dass nun niemand mehr von der Kundschaftergeneration außer Kaleb und Josua lebe. Das ist keine Zeitangabe, sondern sozusagen eine Finalangabe.

Wann die vierzig Jahre beginnen, ist ebenfalls nicht explizit. Eigentlich spricht hier alles für 14,33f, denn hier wird das vierzigjährige Umherziehen in der Wüste als Sanktion auf den Unmut der Kundschafter von JHWH beschlossen. Aber Num 33,38 zählt das Ende der vierzig Jahre ab dem Auszug aus Ägypten (Dtn 2,14 zählt entsprechend ab den Kundschaftern bis zur Moserede 38 Jahre).⁴⁵¹

Dass Anfang und Ende der vierzig Jahre nicht in absoluten Zahlen angegeben werden, deutet auf zweierlei: Einerseits zeigt die Verweigerung einer absoluten Zeitmarkierung zwischen 14,33f und 36,13 an, dass das buchstrukturierende System sich im Vergleich zu Num 1-10 geändert hat bzw. dass die Fixierung der vierzig Jahre nicht entscheidend ist. Andererseits scheint mir dieses Fehlen einer immanenten Texthistorisierung ein Hinweis auf seine Offenheit für Einschreibungen aktueller Generationen zu sein. Insofern ähnelt dieses Problem der in den Prophetenbüchern diskutierten Frage, wann die siebzig Jahre des Exils angefangen haben können, damit sie jetzt vorbei sind.⁴⁵²

Dass wenn überhaupt das dominante Struktursystem in Num 11ff die Ortsangaben und Itinerare und nicht der Ablauf der vierzig Jahre ist, lässt noch stärkere Rückschlüsse zu: die vierzig Jahre der Wüste sind innerhalb des Pentateuch nicht wichtig. Obwohl eine Reihe von außerpentateuchischen Texten sicher älter sind als viele Texte in Numeri, wurde die 40-Jahr-Dauer nicht als strukturierender Rahmen über die verschiedenen Erzählungen und Kulttexte gelegt. Sie fungieren an allen Stellen des AT außer Num 14,33f als (paränetische) Erinnerungsfigur, und nur in Dtn 1,3 als temporales Struktursignal.⁴⁵³ Damit ist Num 13ff keine Geschichtserzählung oder -chronologie im

⁴⁵⁰ Raschi, z.St. mit Berufung auf Tanchuma, sagt wiederum in seiner Auslegung zu 21,17, dass sich Israel nun am Ende der vierzig Jahre befinde. Von Seebass, Numeri, BK, S. 280, und anderen, wird aufgrund der Angaben in Num 33 das Ende der vierzig Jahre mit Num 20,1, und mit Num 33,38 eindeutig mit Num 20,28 angenommen.

⁴⁵¹ Lohfink, Stimmen, S. 213 Anm. 15. Zu den vierzig Jahren in der Gesamtchronologie des Hexateuch s. Frevel, Blick, S. 265 Anm. 29.

⁴⁵² S. dazu Sals, Biographie, S. 350f, 374. Dabei sind die beiden Zahlen unterschiedlicher Herkunft. Während die siebzig Jahre eine jüdische Antwort auf die babylonische Prophezeiung und deren Umgang damit ist, gilt die Größe von vierzig Jahren als Einheit für eine sehr lange Zeit, quasi ein Menschengedenken. So schon auf der Meschastele, Z.8, und in biblischen Büchern bezüglich des Lebensalters verschiedener Figuren (so ist Mose beim Auszug 2 mal 40 Jahre alt [Ex 7,7] und bei seinem Tod 3 mal 40 Jahre alt [Dtn 34,7]) oder der Regentschaft von Königen.

⁴⁵³ Zur strukturellen und erzähllogischen Funktion von Dtn 1,3; 2,14 und den vierzig Jahren im Deuteronomium insgesamt s. Taschner, Mosereden, S. 68f. 1Kön 6,1 datiert den Baubeginn des Tempels 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten, das sind 12 x 40 Jahre. Diese Zahl, die kreativ mit den vierzig

modernen oder antiken Sinne, die eben zeitlich strukturiert ist. *Wenn* es den Topos der vierzig Jahren in der Wüste vor Pg schon gab,⁴⁵⁴ lässt das „quellen“ technisch auf zwei mögliche alternative Sachverhalte schließen:

- diese Möglichkeit eines chronologischen Systems der Wüstenzeit war nicht Teil der Geschichtskonzeption oder der Theologie der Texte, die P bearbeitet hat und auch nicht der Traditionen, die Pg versprachlichte.
- Pg kennt zwar diese Tradition, nutzt sie aber nicht zugunsten eines Itinerarsystems oder weil Pg doch nicht so intensiv strukturiert ist, wie die moderne Forschung denkt.

Alle diese Möglichkeiten gelten jeweils genauso für Ps oder Post-Ps.⁴⁵⁵ Festzuhalten bleibt, dass diese Möglichkeit der Buchstrukturierung von keiner „Quelle“ oder „Redaktion“ genutzt wird.

Komplizierend kommt nun aber hinzu, dass sich einige Lebensalterangaben und zwar von Mose, Aaron und Kaleb finden, die auf die Dauer zwischen Auszug und Grenzübertritt am Jordan von 40 Jahren konzipiert sind.⁴⁵⁶ Sind nun alle diese Angaben zeitlich erst nach Num 14,33f entstanden oder liegt der Fall andersherum?⁴⁵⁷ Es ergibt sich in der exegetischen Literatur diesbezüglich ein merkwürdiges Bild: Während die Größe der vierzig Jahre kaum überhaupt behandelt wird,⁴⁵⁸ tobt um die

Jahren umgeht, kann nur denkbar sein, wenn sie bereits eine feste Grösse im Denksystem darstellt. Eine Verbindung von Ex 12,40 und Num 14,34 liefert Ez 4,5f: Die Entsprechung von vierzig Tagen und vierzig Jahren Schuld ist eine Aufnahme von Num 14,34, die Gesamtzahl von 430 Tagen/Jahren ist die Dauer der ägyptischen Gefangenschaft. Sie wird in Ez 4,4-6 interessanterweise als Schuldabtragung inszeniert, zugleich wird hier die Wüstenzeit *in* die Zeit der ägyptischen Gefangenschaft geordnet.

⁴⁵⁴ Z.B. setzt Kessler, Querverweise, S. 224f, P oder Vor-P als Quelle für Ex 16,35a voraus. S. ebd. zum Überblick über die ältere Literatur.

⁴⁵⁵ Hier gibt es einige Hinweise, die für eine sehr späte Entstehung des *Topos* von den vierzig Jahren in der Wüste sprechen. Beispielsweise ist der Hinweis auf die eigenen Sünden ihres Vaters der Töchter Zelofchads (27,3) auffällig, der nicht zur Gruppe um Korach gehörte, wo doch kanonisch kurz zuvor (26,64f) festgehalten war, dass alle Menschen der *Kundschafter*generation nun gestorben seien. Da aber die gesamte Episode 27,1-11 die Zählung und Landverteilung von Num 26 voraussetzt, kann 27,1-11 nicht älter sein als 26. Auch die mehr oder minder gleichbleibende Zahl der Israeliten zwischen 1; 26 könnte dadurch erklärt werden, dass in früheren Versionen der Wüstenzeit die Wanderung nicht 40 Jahre gedauert hat. Ein anderes Detail ist Jos 4,3, wo letztlich die Auszugsgeneration angesprochen wird. Dieser Vers ist (nur) ohne Num 13f verständlich (mündlicher Hinweis Jobst Bösenacker).

⁴⁵⁶ Mose Ex 7,7; Dtn 31,2; 34,7; Aaron Ex 7,7; Num 33,39; Kaleb Jos 14,7.10.

⁴⁵⁷ Hier ist der eigentlich sinnvolle Einwand Knaufs auf moderne Logikforderungen für bibische Texte trotzdem nicht passend. Er schlussfolgert aus verschiedenen arithmetischen Widersprüchen, dass wohl „den biblischen Verfassern bisweilen die narrative Logik wichtiger war als die arithmetische, der Symbolgehalt einer Zahl wichtiger als eine korrekte Gleichung.“ (Knauf, Audiatur, S. 121) Dummerweise ist einerseits die Textabfolge im Buch Numeri nicht logisch. Desweiteren mag der Einwand die Differenz von 38 und 40 Jahren davon betroffen sein, die Übereinstimmung von Lebensaltern und Zeitraumsangaben sind hier aber nicht widersprüchlich, sondern es wird kein Zusammenhang hergestellt, weder in den biblischen Texten noch von den WissenschaftlerInnen.

⁴⁵⁸ So findet sich zu Num 14,33f bei Seebass, Numeri, BK, letztlich keine Erwähnung dieser Tradition; ebenso wenig wie bei Rabe, Gerücht; auch Braulik, Deuteronomium, NEB, notiert trotz der relativ vielen

Lebensalterangaben, die die vierzig-Jahr-Dauer implizieren, ein heftiger exegetischer Streit, der vor allem mit dem Ende von P und damit den großen Hypothesen zu Gestalt, Stil und Umfang der „Quellen“ und „Redaktionen“ zusammenhängt. So gelten einerseits biographische Verknüpfungen von Lebensalter und Ereignis traditionell nahezu einhellig als Pg,⁴⁵⁹ gleichwohl wird für Dtn 34,7; 31,2 und Ex 7,7 die Frage nach einem „typischen“ Pg-Stil gestellt.⁴⁶⁰ Wieder wird die „Quellen“- bzw. „Redaktions“-frage mit der Struktur des Pentateuch als Lebensdarstellung des Mose verknüpft (s.u. 3.2.3.2.).⁴⁶¹ Frevel selbst kommt zu dem Schluss, dass Dtn 34,7 einerseits den Bogen zur Kundschaftergeschichte in Num 13f schlage und andererseits zu Gen 6,3.⁴⁶² Dieser Vers wie das gesamte Kapitel Dtn 34 seien so multifunktional in ihren vielen unterschiedlich weiten kanonischen Reichweiten und Ebenen der Verknüpfung, dass es bei diesem Endkapitel des Pentateuch schlechthin unmöglich sei, einzelne diachrone Spuren zu verfolgen.⁴⁶³ Damit aber würde die Zeitdauer zwischen Sinai und beginnendem Einzug ins Land tatsächlich vierzig Jahre betragen – und der Topos wäre genuiner Teil des Pentateuch in seiner jüngeren Gestalt. Und trotzdem wurden die vierzig Jahre nicht als Buchstruktur Numeris übernommen. Diesbezüglich wird im Buch, das „Zahlen“ heißt, nicht gezählt.

3.2.1.5. Iterative Zeitmarkierungen

Belege und der theologischen und rhetorischen Bedeutung insbesondere im Deuteronomium lediglich zu 2,7, dass vierzig Jahre der typologischen Lebensdauer einer Generation entspreche. Perlitt, Deuteronomium, BK, S. 161, hält Dtn 8,2 für den ältesten Beleg. Nahezu alle KommentatorInnen halten diesen Topos in dem von ihnen diskutierten Text für sekundär. So hält Jeremias, Amos, ATD, zu Am 2,10; 5,25 fest, dass die Größe der vierzig Jahre dtr und P-Theologie entstammen, beide exilisch seien und in den jeweiligen Amosstellen Zuwächse darstellen. Damit ist die Diskussion nach der Herkunft dieses Topos wieder auf Num 14,33f zurückgeworfen. Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, z.St., hält diese Verse für zur Pentateuchredaktion oder später zugehörig; Achenbach, Vollendung, Anhang S. 635, für Pentateuchredaktion. Beide begründen ihre Auffassung nicht. In dem einzigen mir bekannten neueren Aufsatz zum Thema berichtet McEvenue, Problem, S. 458f, von den Datierungsvorschlägen zu 14,34f, die sich seit Wellhausen zwischen P und einer nachpentateuchischen Glosse bewegen, und zu 14,30-33, die seit Holzinger J, JE, P oder der Pentateuchredaktion zugeordnet werden. McEvenue selbst hält (1969) 14,30-33 für vor-P und 14,34 für eine nachpentateuchisch, s. auch ders., Style, S. 91 Anm. 5.

⁴⁵⁹ S. dazu den Überblick bei Perlitt, Priesterschrift, S. 123-127, und die treffende Formulierung Guillaume, Land, S. 108: „To most exegetes who believe in the existence of Pg, Moses' death is considered as the natural end of the document.“ Das in meiner Kenntnis jüngste Votum dieser Argumentation liefert Noort, Grenze, der allerdings mit biographischer Argumentation auf Num 27,12-23 zielt.

⁴⁶⁰ S. dazu Weimar, Struktur, S. 106-115; Rendtorff, Problem, S. 161; Perlitt, Priesterschrift, S. 134 mit Verweis auf Wellhausen; Frevel, Blick, S. 62f, u.a.

⁴⁶¹ S. dazu Frevel, Blick, passim und die von ihm diskutierte Literatur.

⁴⁶² Frevel, Blick, S. 231.

⁴⁶³ Frevel, Blick, S. 231f.

Hardmeier rechnet unter iterative Aktionsarten alles wiederholte Geschehen, das ausdrucksformal vor allem durch imperfekte Aktionsarten der Verben gekennzeichnet wird, das sind ihm alle Konsekutiv-Formen.⁴⁶⁴ Weiter ist die Beschreibung von Weise: „Iterationsmerkmale innerhalb von Erzählungen sind Zeitsignale, die anzeigen, dass sich innerhalb eines bestimmten erzählerischen Rahmens bestimmte Handlungsabläufe wiederholen.“⁴⁶⁵ Sprachliche Mittel hierfür sind absolute Spezifikationen „(z.B. ‚jeden Tag‘, immer Sonntags‘ u.a.). Aber sie können auch einen eher unbestimmten Charakter haben. Dann sind es häufig Temporaladverbien, die eine iterative Reihe spezifizieren (z.B. ‚manchmal‘, ‚an bestimmten Tagen‘, ‚oft‘, ‚nochmals‘ usw.).“⁴⁶⁶

Auf die Schwierigkeit der Bestimmung von der Bedeutung dieser Markierungen hat Hardmeier hingewiesen:

„Doch die Frage, in welchem Grade und vor allem mit welcher Reichweite diese Gliederungsmittel Einschnitte von Teiltexen markieren, ist nach meiner bisherigen Erfahrung in hohem Maße offen. Sowohl die Funktionen als auch die Tiefe der Gliederung sind – vor allem bei den syntaktischen Mitteln der Diskontinuität – in hohem Maße text- und kontextabhängig und deshalb jeweils nur relativ, d.h. bezogen auf einen bestimmten Text und auf das Gesamtrelief der in ihm verwendeten Mittel, zu bestimmen.“⁴⁶⁷

10,12 (10,11-12)	וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינִי וַיִּשְׁכְּן הָעָנָן בְּמִדְבַּר פָּאָרָן:	In der zweiten Hälfte dieses sehr kurzen Textes wird der erstmalig erzählte Aufbruch (10,11) sogleich gefolgt von der Erwähnung auf eine Vielzahl von Aufbrüchen.
10,13 (10,13-28)	וַיִּסְעוּ בְּרֹאשָׁנָה עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה:	Wird der erste Aufbruch besonders hervorgehoben, werden die anderen Aufbrüche nicht mehr zeitlich markiert. Diese Notiz dient der Einleitung in 10,13-28. Die Hervorhebung des „ersten Mals“ ist an sich retrospektiv, d.h. weiß darum, dass es im Lauf der Erzählung ⁴⁶⁸ noch mindestens ein zweites Mal geben wird. Umso auffälliger wird das ab Num 11,35 nicht hervorgehoben.
10,35-36 (10,33-36)	וַיְהִי בְּנֶסֶע הָאֶרֶץ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה יְהוָה וַיִּפְצוּ אִי־בֵיד וַיָּנֻסוּ מִשְׁנֵאִיד מִפְּנֵיד:	Nach Knierim/Coats ⁴⁶⁹ betrifft dieser Iterativ nur die ersten drei Tage, von denen in 10,33 in den drei Tagereisen die Rede ist. Darauf deutet aber nichts hin.

⁴⁶⁴ Hardmeier, Textwelten, Bd. 1, S. 97 Anm. 135.

⁴⁶⁵ Weise, Segnen, S. 39.

⁴⁶⁶ Weise, Segnen, S. 40.

⁴⁶⁷ Hardmeier, Textsyntax, S. 59f.

⁴⁶⁸ Zugleich ragt dieses „erste Mal“ vor allem ohne ein genanntes zweites Mal auch aus dem Text und ist für Rezipierende verstehbar als Aufforderung, nun selbst ein Israel zu bilden oder sich daran zu beteiligen, ein zweites Mal nach dem Gelobten Land aufzubrechen. Diese Offenheit spricht alle Generationen Israels an, die sich jemals in der Zerstreuung befunden haben.

⁴⁶⁹ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, z.St.

	<p>וּבְנַחַה יֹאמַר שׁוּבָה יְהוָה רַבְבוֹת אֵלַי יִשְׂרָאֵל:</p>	
11,4 (11,4-34)	<p>וְהָאֶסְפָּסָף אֲשֶׁר בְּקֶרְבוֹ הִתְאַוּ תְּאֹוָה וַיָּשׁוּבוּ וַיִּבְכוּ גַם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יֵאכְלֵנוּ בָּשָׂר:</p>	<p>Dass in so wenigen Versen Abstand (11,1 und 11,4) tatsächlich zweimal dasselbe Thema vorkommt und beim zweiten Mal als Wiederholendes hervorgehoben wird, schlägt rezeptive Pfähle ein, insbesondere weil es sich zweimal um die einleitenden Sätze handelt.</p>

Einzelnes:

- Num 9,15-23 weist eine Vielzahl iterativer Angaben auf, es bestimmt die iterativen Konditionen von Aufbruch und Lagern der gesamten weiteren gedachten Handlungen. Der gesamte Abschnitt 9,15-23 stellt keine Liste und nur vordergründig eine Erzählung dar, eher ein erzähltes Strukturprinzip. 9,17 leitet den zweiten Unterabschnitt ein. Der gesamte Text 9,15-23 enthält mehrere durative und iterative Zeit- und Ortsangaben. Ihre Funktion ist, das zeit- und ortsgliedernde Prinzip ihres Wüstenaufenthalts zu erklären. Die Zeit- und Ortsangaben verbleiben innerhalb des Textes, statt aus ihm heraus zu ragen, prägen aber den gesamten folgenden Buchteil (s. dazu u. 4.4.3.2.).

Iterative kommen nicht besonders häufig vor. Das ist umso verwunderlicher, da der Eindruck moderner ExegetInnen vom Buch Numeri oft der einer ermüdenden Repetition ist.

Die wenigen Iterative sind dafür umso wichtiger, sie finden sich zunächst alle in ziemlicher Nähe zueinander, in Num 10,12.13.35-36; 11,4 und massiv innerhalb von 9,15-23. Dass in direktem Zusammenhang des Aufbruchs viermal auf das Wiederholende hingewiesen wird, betont in zeitlicher Hinsicht dreifach eine neue Textstrukturierung, die auf 10,11-12 folgt: Vorbereitet durch 9,15-23 wird direkt nach der bekannten Erzählorientierung (10,11-12) mit drei kurz aufeinanderfolgenden Iterativen eine neue Erzählstruktur fixiert (10,13.35-36; 11,4). Die betonte Verweigerung einer Zeitpunktsangabe zugunsten von durativen Verhältnissen in 11,1a trifft dieselbe Aussage: Nun ist etwas Neues angebrochen.

3.2.1.6. Zusammenfassung

Im Buch Numeri finden sich kaum Datumsangaben oder zeitliche Markierungen. Überhaupt eine nennenswerte Zahl und Qualität von temporalen Markierungen als Beginn eines Textzusammenhangs weist Num 1,1-10,12 auf. Aber diese strukturieren insofern nicht den Text Num 1,1-10,12, als dass es keine Hinweise darauf gibt, dass die nicht datierten Texte irgendwann zwischen 1,1 und 10,10 vorzustellen sind. Das trifft

besonders auf die verschiedenen Texte in Num 5-6 zu. Somit ist Num 1,1-10,12 nicht wie ein abendländischer Erzähltext zu analysieren. Eigentümlich ist die Phraseologie für durative Begriffe: Sowohl das Vorkommen von **וַיְהִי** als auch von **וַיִּשְׁלַח** unterscheidet sich in Num 1-10 mit einem weitgehenden Fehlen von den vorigen Teilen der Sinaiperikope. Insbesondere mit Blick auf die Themen der vielen Zählungen und Ordnungen ist dieser Verzicht auf die Betonung der Nachhaltigkeit (um einen neumodischen Begriff zu benutzen) frappant.

Auffällig wird die Zählung jedes einzelnen Israeliten ab Num 1,1 und das erste erinnernde Feiern des Auszugs aus Ägypten in 9,1-5 identisch temporal markiert. Davon hebt sich die andersartige absolute Zeitmarkierung in 10,11-12 ab und beendet so entsprechend den texttheoretischen Grundsätzen der Narratologie einen Abschnitt, der außerhalb von Numeri beginnt (s. dazu u. 5.3.).

Eine Zeitmarkierung fehlt an einigen redaktionsgeschichtlich entscheidenden Stellen. Hier ist besonders Num 22-24 auffällig, das allseits als selbständiger Text angesehen wird, in diesem Zusammenhang aber ohne besondere temporale Reliefierung an den Rändern eingefügt ist.⁴⁷⁰ Gar keine Zeitmarkierung haben auch andere Erzähltexte wie die Kundschafter (13-14), die Rebellion um Korach (16-17) oder Num 31; 32. Aber auch Kulttexte wie Num 5; 6; 18; 19 werden nicht in ein irgend geartetes zeitliches Erzählsystem eingebettet. Besonders auffällig ist das Fehlen jeder zeitlichen Relation nach Num 25,19. Num 32 bricht aus einem Raum-Zeit-Gefüge des Buches ganz aus, da die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse aus dem Gespräch heraus zahlreiche Städte zugesprochen bekommen und bauen, bis sie mit den Israeliten über den Jordan zogen (32,33-42). Eine zeitliche Orientierung der Erzählung verschwindet also genau gesagt mit zunehmender Buchlänge.

Somit ist auch klar, dass die narratologische Auffassung, dass es vor allem Erzähltexte seien, die temporal und lokal fixiert sind, sich für das Buch Numeri nicht halten lässt: das Gros der Erzählungen findet sich in Num 11-25, und hier gibt es keine Zeitmarkierung als Makrostruktur mehr. Die einzige Ausnahme ist 20,1, dessen Zugehörigkeit zum Ko-Text 20,2-13 undeutlich ist.

Das Buch Numeri verteilt auch die Jahre des Wüstenaufenthaltes sehr disparat: 14 Kapitel handeln von den 40 *Jahren* in der Wüste (Num 13-26),⁴⁷¹ 10 von den zwanzig *Tagen* davor (Num 1,1-10,10),⁴⁷² und elf Kapitel von der Zeit vor dem direkten

⁴⁷⁰ Ganz im Gegenteil haben die Sätze gerade zu Beginn von Num 22 unter anderem eine Verzahnung mit dem Kontext als Funktion.

⁴⁷¹ Genauer 14,33-26,64f.

⁴⁷² Dabei ist diese Zuordnung kaum zeitlich festlegbar: Wann beginnen und enden die vierzig Jahre (s.o.)? Wie lange dauern die erzählten Ereignisse zwischen 10,11 und 14,33?

Übertritt ins Land (Num 26-36) ohne spezifische Zeitvorstellungen. Von der Selbstdatierung der Ereignisse her lässt sich keine Geschichte Israels zwischen Ägypten und „Landnahme“ konstruieren.

Das Buch wird in temporaler Hinsicht also nicht durch ein dominierendes und mehrere dominierte Zeitmarkierungssysteme strukturiert, sondern bestenfalls durch ihren Wechsel: In Num 1,1-10,11 kommen vergleichsweise viele temporale Zeitmarken vor, ab Num 9,15 zeigen iterative und durative Markierungen an, dass nun ein neues Zeitsystem vorherrscht, das aber nach 11,4 gar nicht mehr vorkommt. So lässt sich sagen, dass die Nennung von *Zeitpunkten* in Num 1,1-9,5 ab 9,15-11,4 durch die Nennung von *Zeiträumen* abgelöst wird, sie nach 11,4 ganz verloren gehen und nur noch ein Jahresanfang in 20,1 ein Ereignis zeitlich einordnet.

3.2.1.7. Exkurs: Chronologie der Zeitangaben im Buch Numeri

Als Gegenprobe wird im folgenden eine Chronologie der erzählten Zeitangaben vorgenommen.⁴⁷³ Zwar strukturieren Zeitangaben nicht den Text, sie liefern auch keine Orientierung. Aber sind die Angaben, die sich finden, völlig unabhängig von ihren Kontexten und Kontexten? Sind sie damit sinnlos?

Innerhalb des Buches Numeri gibt es eine ganze Reihe von (nicht markierten) Rückblenden auf Ereignisse, die bereits im Buch Exodus erzählt worden waren. Tatsächlich drängen sich die erzählten Ereignisse auf eine sehr kurze Zeit: Gleich zu Beginn erfahren die RezipientInnen, dass zwischen der Aufrichtung der Wohnung am Ende des Exodusbuches (Ex 40,17) und der Zählung der Israeliten zu Beginn des Buches Numeri (Num 1,1) nur ein Monat vergangen ist, in dem die Erzählung des gesamten Buches Leviticus und aller darin stattfindenden Ereignisse inklusive dem Tod von Nadab und Abihu am achten Tag dieses Monats (Lev 9-10) enthalten ist. Im folgenden gibt es eine Übersicht über die konstruierte zeitliche Reihenfolge der erzählten Ereignisse. Die Berechnungsgrundlage ist der Auszug aus Ägypten.⁴⁷⁴

Stelle	Datum	Erzähltes
--------	-------	-----------

⁴⁷³ Derlei Versuche gibt es schon für viele biblische Texte s. dazu die Literatur, die Rösel, Übersetzung, S. 130 Anm. 1 zusammengestellt hat. Beachtenswert ist, dass in der Rechnung Schmid die chronologischen Angaben des MT von der Schöpfung bis zum Jahr 4000 just im Jahr 164 v.Chr. unserer Zeit enden, was wohl nicht umsonst die Zeit des Makkabäeraufstandes ist und damit auf die Zeit letzter größerer redaktioneller Arbeiten weist (Schmid, Erzväter, S. 18-22, er bezieht sich hier allerdings auf den Enneateuch Gen-2Kön).

⁴⁷⁴ In der folgenden Übersicht sind nur die Daten, die das Buch Numeri berühren, aufgeführt. Es fehlen z.B. Ex 12,2.3.40; 12,18; 19,11; 24,16.18; Lev 7,35-38; 16,1, aber auch Ri 11,26; 1Kön 6,1 u.a oder die relative Angabe in Ex 16,35.

Ex 19,1	3.00 ⁴⁷⁵ (Datum = dritter Monat nach Auszug)	Ankunft am Sinai ⁴⁷⁶
Num 3,1	? (als JHWH zu Mose auf dem Berg Sinai redete) ⁴⁷⁷	Toledot Aarons
Ex 40,2.17	1.1.01 (Datum)	Wohnung wird aufgerichtet, und zwar erst gegen Ende der Sinaizeit.
Num 9,15	1.1.01 (am Tag, als die Wohnung aufgerichtet wurde)	JHWHs Wolke auf der Wohnung bedeutet das Lagern Israels ⁴⁷⁸
Num 7,10	?=Lev 8,10-12 (am Tag, als der Altar gesalbt wird) ⁴⁷⁹	JHWH gebietet, dass die Gaben der Stämme täglich und nacheinander gebracht werden
Num 7,12	(am ersten Tag)	Weihegabe des Stammes Juda
Num 7,18	(am zweiten Tag)	Weihegabe des Stammes Issachar
Num 7,24	(am dritten Tag)	Weihegabe des Stammes Sebulon
Num 7,30	(am vierten Tag)	Weihegabe des Stammes Ruben
Num 7,36	(am fünften Tag)	Weihegabe des Stammes Simeon
Num 7,42	(am sechsten Tag)	Weihegabe des Stammes Gad
Num 7,48	(am siebten Tag)	Weihegabe des Stammes Ephraim
Num 7,54	(am achten Tag)	Weihegabe des Stammes Manasse
Lev 9,1	8.1.01 (am achten Tag) ⁴⁸⁰	Opfer Aarons, seiner Söhne und der ganzen Gemeinde
Num 7,60	(am neunten Tag)	Weihegabe des Stammes Benjamin
Num 7,66	(am zehnten Tag)	Weihegabe des Stammes Dan
Num 7,72	(am elften Tag)	Weihegabe des Stammes Ascher

⁴⁷⁵ Die Jahresangabe „0“ birgt zwei Probleme: einerseits kannte die Antike sie nicht. Andererseits aber ist das Jahr „1“ in der heutigen modern indoeuropäischen Kultur die Bezeichnung für die Zeit *nach* dem Ablauf des ersten Jahres. Also: ist das erste Jahr das Jahr 1 oder das Jahr 0? Ich habe mich hier für den Anachronismus entschieden. Die Sache ist schon kompliziert genug.

⁴⁷⁶ Hier fehlt ein Tagesdatum, was durch Ex 19,1b noch besonders deutlich gemacht wird: einerseits erfolgt nur eine Monatsangabe, andererseits wird gesagt, dass sie „an diesem Tag ankamen“. „Wenn also eine Signifikanz der Daten beabsichtigt war, so blieb solche für den Aufenthalt am Sinai nicht erhalten.“ Seebaß, Numeri, BK, S. 13.

⁴⁷⁷ Das kann sich bekanntermaßen auf mehrere Daten beziehen: Nach der Ankunft am Sinai erlebte das Volk am dritten Tag eine Theophanie (Ex 19,16). Eine unbestimmte Zeit danach geht Mose das erste Mal auf den Berg (Ex 19,20.25); er nähert sich allein dem Dunkel Gottes, ohne dass gesagt ist, ob er dafür hochsteigt (Ex 20,21). In Ex 24,12-18; 32,1 bleibt Mose vierzig Tage und Nächte auf dem Berg, ebenso beim zweitenmal (Ex 34,4.28). Das Auf- und Absteigen vom Sinai ist für Knierim, Composition, S. 399-401, das dominante Gliederungsmerkmal der Sinaiperikope. Hier hat er trotzdem nicht alle Stellen genannt, so dass sein Muster Fehler aufweist, s. dazu Blum, Studien, S. 381f Anm. 77, s. auch Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 54f Anm. 5. Es ist also bei Greßmanns Formulierung zu bleiben: „Je mehr man ins einzelne geht, umso undurchsichtiger wird der Erzählungsgang: immer wieder steigt Mose auf den Berg, steigt er herunter, spricht Jahwe zu ihm, spricht er zum Volk; manchmal läßt sich kaum sagen, wo er sich befindet.“ (Greßmann, Mose, S. 181). Num 3,1 kann sich gut auf alle diese Ereignisse global beziehen, zumindest wird der Bezug nicht genauer spezifiziert. Das lässt den Schluss zu, dass die phraseologischen Signale „Mose“ und „Sinai“ im Zusammenhang mit den Toledot Aarons im Vordergrund stehen.

⁴⁷⁸ Num 9,15ff hat eine eigentümliche Beziehung zu Ex 40,34-38, s. dazu o. Kap. 2.

⁴⁷⁹ Es werden die Ereignisse vom Aufstellen der Wohnung und allem Inventar (Ex 40,17-33) und das Salben des Altars (geboten in Ex 40,10f; durchgeführt in Lev 8,10-12; Num 7,10) und der Wohnung (geboten in Ex 40,9, durchgeführt als summarische Notiz in Num 7,1) narrativ getrennt – und zwar so weit, dass es verschiedene Ereignisse zu sein scheinen.

⁴⁸⁰ Nach Noth, Das dritte Buch Mose, ATD, z.St., folgen in Pg Ex 40,17 und Lev 9,1 direkt aufeinander, was bedeutet, dass zwei datumsenthaltende Verse hintereinander stehen. Da sich aus dieser Operation allerdings eine (in Lev 8,33-36 erst durch Ps aufgefüllte) unerklärliche und unplausible Lücke von sieben Tagen ergibt, habe wohl in Lev 9,1 ursprünglich „am nächsten Tag“ o.ä. gestanden.

Num 7,78	(am zwölften Tag)	Weihgabe des Stammes Naftali
Num 7,1	? (am Tag, als Mose mit der Aufrichtung der Wohnung fertig geworden war, sie gesalbt hatte, sie und alle ihre Geräte und den Altar und alle seine Geräte Gott übergeben hatte, sie also gesalbt und Gott geweiht hatte) ⁴⁸¹	Gaben aller Stämme für den Transport des Heiligtums. ⁴⁸² Die summarische Formulierung insinuiert ein kollektives Geben – und Verteilen von Mose an die einzelnen verschiedenen Familien der Leviten.
Num 9,1	zwischen 1. und 13.1.01 (im ersten Monat des zweiten Jahres)	Pessach wird geboten. Wenn alle bisher datierten erzählten Ereignisse an je einem Tag stattfinden, ⁴⁸³ erfolgt das Gebot von Num 9,1 am 13.1.01. ⁴⁸⁴
Num 9,5	14.1.01 (Datum)	Pessach wird gefeiert
Num 9,6	14.1.01 (am selben Tag)	Die kultunfähigen Männer erheben Einspruch
Num 1,1	1.2.01 (Datum)	JHWH gebietet die Volkszählung
Num 1,18	1.2.01 (Datum)	Mose und Aaron beginnen mit der Volkszählung
Num 9,11	14.2.01 (Datum)	Es handelt sich um eine wiedergegebene Rede handelt, sie gehört also nicht zur Texthandlung (Hardmeier: Kommunikationsebene 1). Dies ist ein Gebot JHWHs aus seiner Antwort an Mose und die kultunfähigen Männer. Für den Abschnitt 9,12-14 ist „seine Pointe [...] die nachträgliche Passahfeier [...], und das ist der Zeitpunkt, wegen dessen das Stück [...] erst hier steht. Unmittelbar am Ende dieser Feier (am 20. des 2. Monats) brechen sie dann auf (10,11).“ ⁴⁸⁵ Allerdings wird im Text nicht erwähnt, dass die Männer wirklich so verfahren sind.
Num 10,11	20.2.01 (Datum)	Aufbruch vom Sinai ⁴⁸⁶

⁴⁸¹ Die Aufzählungen der Heiligtümer und einzelnen Bestandteile des Stiftszelts in ihrer Anfertigung erfolgen in Ex 31,7-11; 39,33-41 sowie die Erwähnung ihrer Aufstellung in Ex 35,11-19; 40,1-15.18-33 nie in derselben Reihenfolge (Nöldeke, Untersuchungen, S. 56). Raschi scheint für Num 7,1 übrigens einen anderen Text vorliegen zu haben. Er schreibt: „*Da Mosche vollendet hatte aufzustellen*, und es steht nicht, am Tage, da er aufrichtete; das lehrt, daß während der ganzen 7 Tage der Einweihung Mosche die Wohnung aufrichtete und abschlug; an jenem Tage aber stellte er sie auf und schlug sie nicht mehr ab; darum steht, *da Mosche vollendet hatte, sie aufzurichten*; an jenem Tag war das Aufrichten vollendet“. Aus der Chronologie zusammen mit den Anforderungen eines halachischen Kultbetriebs macht sich Raschi dann folgenden Reim: „es war dies am Neumondstag des Nisan; am zweiten wurde die rote Kuh verbrannt; am dritten sprengte man die erste Sprengung; und am siebten schor man (die Leviten 8,7) (Sifre)“ (Raschi, z.St. Raschi rekurriert hier auf die Gezera Schawa, die sich u.a. in jJoma 38a findet).

⁴⁸² Es ist an dieser Stelle ungenau, wenn Blum, Studien, S. 301 Anm. 54, meint: „Kap. 7 gibt sich in v. 1 ausdrücklich als Nachtrag zu erkennen.“ (zur selben Formulierung kommt auch Achenbach, Vollendung, S. 529) Diese Ausdrücklichkeit fehlt nämlich. Es ist außerdem ein Rückblick und kein Nachtrag, der in 7,1 angezeigt wird.

⁴⁸³ Genau das wird in der Forschungsliteratur gelegentlich für die Angaben in Num 1-9 bezweifelt, weil das chronologische System nicht aufgehe (Milgrom, Numbers, JPS, S. 364; Staubli, Numeri, NSK, S. 230). Diese rein kontextuelle Übersetzungs- bzw. Auslegungsentscheidung für die Zeitangabe in 7,1.10.84 steht und fällt mit der chronologischen Plausibilisierbarkeit.

⁴⁸⁴ Wenn tatsächlich das Gebot, Pessach zu feiern, für den nächsten Tag gegeben wird, gibt es hier eine Parallele zu Ex 32,5, wo Aaron das Fest für JHWH in Gestalt des goldenen Kalbs für den nächsten Tag ankündigt.

⁴⁸⁵ Nöldeke, Untersuchungen, S. 73.

⁴⁸⁶ Zum selben Ergebnis kommt auch Raschi, z.St.: „*Im zweiten Monat*, daraus ergibt sich, dass sie 12 Monate weniger 10 Tage am Choreb blieben; denn am Neumondstag des Siwan ließen sie sich dort nieder

Num 20,1	? (im ersten Monat)	Miriam stirbt
Dtn 1,3	1.11.40	Moserede (Dtn)

Völlig unklar, weil sehr widersprüchlich, ist Lev 7,35-38. Hier finden sich nur relative Angaben. Sie beziehen sich aber auf verschiedene und zum Teil nicht erzählte Ereignisse. Es bleibt nur, sie im einzelnen aufzuführen, obwohl es sich höchstens um zwei Texte handelt:

Stelle	Übersetzung	Kommentar
Lev 7,35	Dies ist der Anteil ⁴⁸⁷ Aarons und der Anteil seiner Söhne an den Feuergaben für JHWH <i>am Tag, als er sie als Priester für JHWH dargebracht hat,</i>	Bezieht sich auf den direkt vorausgehenden Text Lev 7,28-34. Dabei tut sich aber das Problem auf, dass dort die Priesterdarbringung erst geboten, aber nicht erzählt wird.
Lev 7,36	was JHWH ihnen zu geben geboten hat <i>am Tag, als er sie salbte</i> aus den Nachkommen Israels heraus, eine menschengedenkenlange Tradition durch ihre Generationen.	Dier Salbung der Priester wird erst in Lev 8,12 erzählt und in 6,12 im Vorhinein angedeutet. Damit deutet diese zusammenfassende (!) Unterschrift auf etwas, was erst später erzählt wird/ passiert.
Lev 7,37f	Dies ist die Weisung für das Ganzbrandopfer, das Mincha und das Chattat und das Ascham und das Einsetzungsoffer und das Sebachschelamim, was JHWH dem Mose auf dem Berg Sinai geboten hat, <i>am Tag als er den Nachkommen Israels geboten hat, ihre Gaben JHWH nahezubringen in der Wüste Sinai.</i>	Nicht nur ist in Lev 7,38 sowohl von Mose als auch den Nachkommen Israels die Rede, sondern auch sowohl vom Berg Sinai als auch von der Wüste Sinai. Fünf der sechs Opfergaben waren in Lev 6 und 7 in derselben Reihenfolge geboten worden – mit Ausnahme des Einsetzungsofers, das in Ex 29 geboten worden war ⁴⁸⁸ und erst in Lev 8 erzählt wird. Dass Israel opfern soll, kommt eher 1,1-5,26 nahe. ⁴⁸⁹

Da also schlichtweg nicht bestimmbar ist, wann Lev 7,35.36.37f in der Fiktion des Leviticusbuches passieren, können diese Verse nicht in obige Chronologie eingeordnet werden. Ihre Funktionen sind offenbar andere. Dazu kommt, dass mit 7,35f und 7,37f eigentlich zwei Unterschriften direkt aufeinander folgen.⁴⁹⁰ Mit diesem Text übersteigen sowohl Aaron als auch das Volk JHWHs lineare Zeit.⁴⁹¹

und brachen erst am 20. Ijar des nächsten Jahres von dort auf.“ Einen Versuch der chronologischen Konstruktion der Ereignisse nach der Priesterschrift (= „Grundschrift“) stellt auch Nöldeke, Untersuchungen, S. 73f, an: der Aufenthalt am Sinai fand nach etwa einem Jahr statt, „Ursprünglich vielleicht gerade ein Jahr. Das Datum Ex. 19,1 ist ja nicht das der Grundschrift, und nach Ex. 16,1 können sie immerhin am 20. des 2. Monats beim Sinai angekommen sein, wenn der Aufenthalt an den einzelnen Stationen (Num 33,12ff) durchgängig nur zu 1 Tag gerechnet ward. Den Umstand, dass in Ex. 16 mindestens eine Woche Mannaregen vorausgesetzt wird, kann man wohl kaum gegen diese Rechnung anführen, da schwerlich darauf bestanden werden sollte, dass dies gerade an der Station geschah, wo das Manna zuerst erschien. Die Hauptsache bleibt freilich, dass der Verfasser alle Israeliten ein Passahfest am Sinai begehen lassen will und darum ihren Aufenthalt so lange feststellen muss.“

⁴⁸⁷ Dieser Begriff ist weithin mit „Anteil, Maß“ übersetzt, dafür wird eine atl. nicht belegte Wurzel x\$*m* II mit der Bedeutung „Maß, Gefäß“ angenommen. Die Wurzel x\$*m* I heißt „Salbung“ und scheint hier nicht recht zu passen, auch wenn der Zusammenhang derselbe ist.

⁴⁸⁸ Allerdings nur wenn {y}wlm eine elliptische Form von {y}wlm ly) (Ex 29,22.26f.31) ist, worauf Ex 29,34 hindeutet.

⁴⁸⁹ Die exegetische Hauptlösung für 7,37f ist denn auch, ihm eine zusammenfassende Funktion für Lev 1-7 abzuspochen (Ruwe, Structure, S. 62 mit Levine, Leviticus 1-16, AB, S. 436; Rendtorff, Leviticus, BK, S. 231). Ruwe greift aufgrund von 7,38b in den Text des ganzen Buches ein und sieht Lev 1,1-5,26* als Bezugsrahmen für 7,38. Für ihn kann das alles nur heißen, dass 7,37 sich auf Lev 6-7 bezieht und 7,38 auf 1,1-5,26* (ebd).

⁴⁹⁰ S. auch Noth, Das dritte Buch Mose, ATD, S. 41f; Gerstenberger, ATD, S. 81f.

⁴⁹¹ S. dazu noch u. 5.2.1.2.

--

Nur die Minderheit der Texte erzählt chronologisch fortlaufend. Aus einer zeitlichen Entsprechung der textlichen Linearität springen folgende Verse heraus: Num 3,1; 9,15; Num 7,10; Lev 9,1; Num 1,1.18. Diese Verse werden nun erläutert:

Num 3 folgt als ganzes dem *Erzählinhalt* des Kontexts mit Listen und Bestimmungen, während **Num 3,1** aus ihr hinausragt. Num 3,1-4 verbindet die Toledot Aarons mit dem Sinai und Mose und einer parallelen syntaktisch markierten zeitlichen Einschränkung auf die Schöpfungs- (Gen 2,4) und Urgeschichtszeit (Gen 5,1) und damit auf den Kosmos und die Menschheit schlechthin. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass genau diese zeitliche Einordnung eine größtmögliche Legitimation für Aaron darstellt. So etwas kann schlechterdings nicht chronologisch fortlaufend erzählt werden. Dass diese Legitimation inmitten der Listen zu stehen kommt, macht Aaron zu einem Teil *und* Nicht-Teil aller Israeliten. Die Stellung eines solchen Satzes mitten in den Aufbruchsvorbereitungen stellt seine Herausgehobenheit in die Nähe des Nachsinaitischen, d.h. in die Nähe zu welcher auch immer Jetzt-Zeit.

Num 9,15 leitet eine Sammlung von Informationen rund um die Wolke und die Feuersäule ein (9,15-23), sie erklärt das Aufbruchs- und Lagerprinzip – bevor die Israeliten tatsächlich aufbrechen. Dieser Text ist mit einer relativen Zeitangabe eingeleitet und stellt einen wenn überhaupt sehr unüblichen Erzähltext dar. Dieses Wanderprinzip wird textlich an der linear gesehen ‚richtigen‘ Stelle erklärt, zeitlich reicht die Angabe wieder an Ex 40,2.17 heran und schafft so einen textlichen Zyklus, der alles zwischen Ex 40 und Num 9 einschließt und es so noch einmal wiederholt.

Num 7,10 kehrt wieder an den Tag zurück, als der Altar gesalbt wurde, das ist in Lev 8,10-12 beschrieben. Nach den ebenfalls beschriebenen Einsetzungsopfen (Lev 8,13-30) sollen Aaron und seine Söhne sieben Tage lang vor dem Stiftszelt bleiben: Mose, Aaron und seine Söhne sollen den Altar sieben Tage lang mithilfe eines Stiers als Sündopfer sowie Reinigungsriten und Salbung einweihen. Da Lev 8,10-30; Ex 29,35-37 und Num 7,10 gleichzeitig gedacht sind, bietet die summarische Formulierung in Lev 8,33-36 („sieben Tage lang bleiben und nach dem Gebot JHWHs tun [...] Und Aaron und seine Söhne taten alles, wie JHWH es durch Mose geboten hatte.“) die Möglichkeit bzw. chronologische Notwendigkeit, hier die ausführliche Schilderung von Num 7,12-53 einzusetzen, da dieser Text von jedem einzelnen der sieben Tage nach Salbung des

Altars handelt.⁴⁹² Interessanterweise korrigiert die Gottesrede in 7,11 die Feststellung aus 7,10, dass alle Stämmerepräsentanten an einem einzigen Tag geopfert hätten. Der Konzentration auf die Priester und ihre kultische Handlung aus Lev 8 ist die Aufmerksamkeit auf die Stämme in Gestalt ihrer Repräsentanten aus Num 7 beigegeben. Die Gaben zur Einweihung des Altars von Mose, Aaron und seinen Söhnen und die Gaben der Repräsentanten ergänzen sich genau. Die Einweihung des Stiftszelts wird so in drei Komplementen vorgestellt, wobei es sich bei Ex 29,35-37 um ein Gebot handelt, von dem an keiner Stelle steht, dass es so durchgeführt wurde. Unabhängig von der vorgestellten Chronologie sind es verschiedene Konzepte von der besonderen feierlichen Einweihung des Altars und der Weihe der Priester.

Dass die zwölf Tage der Fürstengaben über den Sabbat gehen, ist offensichtlich nicht als Problem im Text präsent,⁴⁹³ es werden im AT eine Reihe von Opferfesten über eine Zeitstrecke von sieben Tagen hin gefeiert.⁴⁹⁴ Können noch nicht abschließend geweihte

⁴⁹² Hier votiere ich gegen Milgrom, der in rabbinischen Auslegungen liest, dass sie das priesterliche Sieben-Tage Ritual in Ex 29,35-37 an die letzten Tage des Adar legen, und Lev 9,1 (der achte Tag = der erste Nisan) parallel zu 7,12 sehen (SifreNum 44,1; NumR 12,5; 13,2; jJoma 38a-d). Die von ihm angeführten rabbinischen Texte sind hier aber weder einhellig noch eindeutig: jJoma 38 legt sich nicht auf konkrete Tage fest. NumR 12,5 hält fest, dass Israel gesegnet ist (Num 6,22-27), bevor es das Stiftszelt errichtete (Num 7,1), liest also interessanterweise das Buch Numeri ohne Exodus und Leviticus. Sifre Num 44,1 sieht Ex 29,33-35 ab dem 23. Adar, und Ex 40,35; Num 7,12; Lev 9,24 am selben Tag geschehend (s. dazu vor allem die Fußnote des Herausgebers Kuhn, S. 142 Anm. 6; Entsprechendes fehlt in der Edition Neusners), „am ersten Tag“ (Num 7,12) legen die hier wiedergegebenen Rabbinen als Datumsangabe aus. NumR 13,2 hält fest, dass der achte Tag von Lev 9,1 Rosch Chodesch Nisan sei, an demselben Tag wuschen sich die Priester (Lev 8,33-35!) und am selben Tag begannen alle möglichen Opfer. Später heißt es im selben Abschnitt, die Arbeiten am Stiftszelt seien am 25. Kislew fertiggestellt worden. Für Milgroms Auslegung der rabbinischen Textstellen zu Num 7,1; Lev 9,1 müssen diese also zu einem Teil (!) zusammengezählt werden, wenn sie diese Aussage haben sollen. Zugleich hält Milgrom, Numbers, JPS, Excursus 14, an anderer Stelle fest, das Opfer der Stämmerepräsentanten sei zeitlich nicht festgelegt, weil **ביום** unspezifisch sei (s. auch ders., Gifts, S. 224), um für Num 7 insgesamt festzustellen, dass es in Num 7 gebe „a host of alleged contradictions within the sacrificial system and the chronology and sequence of events“ (ders., Numbers, JPS, S. 364), die dann gelöst werden könnten, wenn man annimmt, dass (Dar)bringung und Opferung der Opfer nicht am selben Tag stattfinden. Nach Ramban werden die Gaben der Stämmerepräsentanten entsprechend zwischen dem achten und dem neunzehnten Tag gebracht (Ramban z.St.). Interessant ist die Aussage des Talmud, dass die Datierung von Lev 9,1; Num 7,12 auf den 1. Nisan das Pessachfest störe, was die obige Plausibilisierung der Datumsangaben nicht als Problem hat (s. dazu Milgrom, Numbers, JPS, Excursus 14).

⁴⁹³ Staubli, Numeri, NSK, S. 230, schlägt wegen der Sabbatüberschreitung vor, die Zeitangabe in 7,10 nicht als präzise Angabe zu verstehen.

⁴⁹⁴ Hier möge der summarische Hinweis auf Klingbeil, Ritual time, genügen, der alle Belege für Vorgänge von sieben Tagen auflistet und auswertet. Außerdem heißt es im eben angeführten Abschnitt NumR 13,2 gegen Ende, dass die Stämmerepräsentanten drei Fehler bei ihren Einweihungsgaben machten, davon sei einer gewesen, dass ihre Opferung auch während des Sabbat weiterging. Zur Auslegungsgeschichte um den Sabbat und die individuellen Opfer, s. Milgrom, Numbers, JPS, Excursus 16 und 14.

Priester Opfergaben darbringen? In späterer Zeit gilt der Dienst des Hohepriesters auch dann als tauglich, wenn er noch keine sieben Tage lang gesalbt wurde.⁴⁹⁵

Demnach finden **Lev 9,1ff.** „der ordnungsgemäße Anfang des Tempelgottesdienstes der Aaroniden“,⁴⁹⁶ (zusammen mit 9,4; 10,19) und Num 7,54 (die Weihegabe des Stammes Manasse) gleichzeitig statt, nämlich beide am achten Tag des Monats, in dem Leviticus spielt (s.o. Tabelle). Zuvor war eine siebentägige Weihezeit der Aaroniden geboten und eingehalten worden (Lev 8,33-36). Die Gleichzeitigkeit des aaronitischen Opfergabe im Buch Leviticus (Lev 9,1-10,20) und des Opfers des Stammes Manasse (Num 7,54) lassen mehrere mögliche exegetische Rückschlüsse zu:

- Die Datierung in Lev 9,1 stört die Chronologie von Ex 19,1-Num 10,11f. Dies kann seinen Grund darin haben, dass RedaktorInnen, die Leviticus das Ganze oder einen Textkomplex, der Lev 8f enthält, mit Ex; Num zusammenfügten, die Datierungen in Ex; Num nicht bemerkt haben, oder dass sie diesen Widerspruch bewusst in Kauf nahmen.⁴⁹⁷
- Hier konkurrieren zwei Erklärungen dafür, warum in der Reihe der Stämme der Stamm Levi keine Weihegabe gibt. Die eine ist eine rabbinische Erklärung, die sagt, Num 8 stehe deshalb hinter Num 7, weil es die Weihegabe Aarons und Levis enthalte: statt Gegenständen geben sie ihre Arbeitskraft. Die andere mögliche Erklärung verbindet Lev 9,1 und Num 7,54: Dass ausgerechnet die Opfer Manasses und Aarons Opfergaben gleichzeitig stattfinden, passt eigentümlich mit der textlichen Irritation in Ri 18,30 zusammen: Hier stellen die Daniter einen Priester Jonathan ein, der sich auf die Abstammung von Gerschom ben Mose⁴⁹⁸ zurückführt. Hierzu gibt es textkritische Varianten, die משה in מנשה ändern.⁴⁹⁹ Die beiden textkritischen Alternativen um das Nun suspensum bilden die beiden Stellen Lev 9,1 und Num 7,54 ab und schließen gerade keine

⁴⁹⁵ tSheq 3,25 II 218, zit. nach jJoma, hg. von Avemarie, S. 6 Anm. 42.

⁴⁹⁶ Gerstenberger, Das dritte Buch Mose, ATD, S. 92.

⁴⁹⁷ Blum, Esra. Zu der chronologischen Problematik kommt noch hinzu, dass Lev 9,1 (allerdings mit Ausnahme der Zeitangabe) in einer wie immer gearteten textlichen Beziehung zu Ex 24,1.9 zu stehen scheint, da hier sowohl Aaron und seine Söhne als auch die Ältesten erwähnt werden. Diese Aufzählung kommt nur an diesen beiden Stellen vor.

⁴⁹⁸ Ex 2,22; 18,3f.

⁴⁹⁹ Die Überlegungen gehen exegetischerseits häufig in die Richtung, die exemplarisch Moore, Judges, ICC, z.St., einschlägt: Es stand ursprünglich „Mose“, war aber (in den Augen monotheistischer Kreise mit mindestens prämasoretischem Mosebild) ein idolatrischer Kult, deshalb hat man daraus „Manasse“ gemacht. In rabbinischer Auslegung heißt es, die alternative Schreibung zu Manasse sei sekundär, weil sich dieser Priester wie (der König) Manasse verhalten habe (bBB 109b).

der beiden Lesarten von Ri 18,30 aus, sondern bestätigen beide – auch wenn es in Ri 18,30 um Mose und in Num 8,1-4 um Aaron geht.⁵⁰⁰

Wie ist sonst das Verhältnis von Num 7,12ff und Num 1-10? Die Stammesführer sind chronologisch in Num 1 eingeführt, obwohl 7,12ff vor der Volkszählung stattfindet. In 7,12ff werden sie nicht mehr gesondert legitimiert. Außerdem wird in 7,5-8 auf die Aufteilung der Aufgaben beim Transport des Heiligtums rekurriert, die in Num 3f erklärt und verteilt wird – chronologisch später.⁵⁰¹ Auch dies trifft die Aussage, dass das Buch Numeri nicht linear erzählt.

Interessanterweise ist mit **Num 7,1-9** die summarische Nennung aller Stammesrepräsentanten und ihrer Gaben samt einzelner Verteilung an die levitischen Familien dem Bericht von 7,10ff vorgeordnet. 7,1-9 findet später statt. Es ist das kollektive Auftreten der Männer, das so hervorgehoben wird.

Somit beginnt das Buch Numeri nach **Num 1,1.18** mit den Ereignissen am Sinai, die zuletzt stattfinden – diese Umkehrung der Chronologie wiederum wird erst im Verlauf des Textprozesses klar: Num 3,1 demonstriert, dass zugunsten der inhaltlichen Textordnung auf chronologisch aufeinanderfolgendes Erzählen verzichtet wird. Num 7 und die darauf folgenden Texte unterstreichen das. Nach der (Re)Konstruktion der Chronologie wird auch deutlich, warum JHWH in Num 1,1 zu Mose *in* dem Stiftzelt redet, die doch erst in Num 7 eingeweiht wird.⁵⁰²

So wird mit der Volkszählung der Beginn des Buches markiert und zugleich (im Nachhinein) signalisiert, dass dies ganz am Schluss des Sinaiaufenthaltes passiert. Das buchstrukturierende Signal ist der Chronologie unbedingt prioritär.⁵⁰³

3.2.1.8. Zusammenfassung II

⁵⁰⁰ Dieser Ausgleich einander ausschließender Verse oder Lesarten kommt zum wiederholten Mal im Buch Numeri vor und legt redaktionsgeschichtliche Rückschlüsse nahe: diese Teile des Buches Numeri könnten tatsächlich harmonisierende Funktion haben und mithin bereits beide Texte kennen *und* ein quasi kanonisierendes Interesse haben.

⁵⁰¹ Frevel, Numeri, StAT, z.St.

⁵⁰² Es sind die beiden Daten von 9,1 (14. des ersten Monats) und 1,1 (1. Des zweiten Monats), die in bPesachim 6b zu einigen Diskussionen führen, die mit dem bekannten Satz „Es gibt kein Vorher und kein Nachher in der Tora“ enden. Letztlich ist das eine Absage an chronologisch fortlaufendes Erzählen.

⁵⁰³ Deshalb geht auch Frevels Vermutung, Numeri, StAT, zu 9,5 wohl fehl, dass der Widerspruch in den Datierungen darauf verweise, dass Num 1,1 erheblich später als 7,1; 9,15 und 10,11 dazugekommen sei. Nach wie vor ist das wahrscheinlich. Die Begründung geht aber an den Texten vorbei. Dafür geht m.E. Achenbach, Vollendung, S. 463, in seinen Rückschlüssen zu weit, dass über das System der absoluten Datierungen die Pentateuchredaktion und die Theokratische Bearbeitung (= „nachendredaktionelle“ Texte im Numeribuch) miteinander verzahnt würden, weil Ex 12,2; 40,17; Lev 1,1; Num 1,1; 10,11 einander nicht widersprechen.

Diese Chronologie der Endfassung ist phasenweise sehr eng gesteckt und letztlich harmonistisch argumentiert, sie ist aber nicht unmöglich. Die Komposition der Texte in Num 1-10 und ihre genaue Verortung in der Zeit verweist durch die Vor- und Rückblenden auf ein Zeitkonzept.⁵⁰⁴

Auffällig ist, dass die chronologische Reihenfolge der thematischen Ordnung des Textes hintangestellt wird. Darüberhinaus wird deutlich, dass andere Ereignisse mit einem Datum versehen werden als modern-europäischerseits erwartbar. Raschi fasst das anhand von Num 9,1 in folgende Worte: „Im ersten Monat, der Abschnitt am Anfang des Buches ist erst im Ijar gesagt worden, daraus lernst du, dass in der Thora die zeitliche Reihenfolge nicht allein maßgebend ist (Sifre)“.⁵⁰⁵

Sowohl das gesamte Buch Leviticus als auch der Sinaiteil des Buches Exodus weisen sehr wenige Datierungen oder Zeitangaben auf. Umso auffälliger ist die vergleichbare Vielzahl der Datierungen zu Beginn des Buches Numeri. Es ist Num 1,1-10,10, das Relationen zu den Ereignissen aus Ex 19ff herstellt, genauer Num 1; 7; 9 und 10,11f. In eigentümlichem Kontrast dazu steht, dass in Num 1-10 im Vergleich zu Ex 19ff kaum ein Hinweis auf Menschengedenkenlänges oder Generationenübergreifendes zu finden ist. So scheint inhaltlich festgehalten zu sein, dass Ex 19-Lev 26(27) zeitlos sind und zugleich für Ewigkeiten und alle Generationen gültig sind, während Num 1-10 sich stärker historisch verortet und nicht auf alle Ewigkeit angelegt ist – die Ausdrücke **לדור ודור** und **עולם** fehlen hier jedenfalls.⁵⁰⁶ Formal wird so ein doppelter Unterschied zwischen Ex 19-Lev 26(27) einerseits und Num 1-10 andererseits fixiert.

Die alternative Strukturierung von Num 1-10 zu Ex 19-Lev 26(27) ist als redaktionsgeschichtlicher Hinweis darauf deutbar, dass diese Texte anders sind als die davor, wahrscheinlich sind sie – auch aus anderen Gründen, die die Forschungsliteratur hinlänglich diskutiert – später zu einer bereits bestehenden Sinaiperikope* und damit zu einer bereits abgeschlossenen priesterlichen Grundschrift hinzugekommen.⁵⁰⁷

Chronologische bzw. narratologische Beobachtungen wie diese können selbstredend nicht allein ausschlaggebend, aber im Strauß der Argumente m.E. durchaus zu bedenken

⁵⁰⁴ Das ist auch bei anderen Büchern der Fall: das Buch Jeremia hat große Teile seiner zweiten Hälfte datiert, aber nicht chronologisch geordnet.

⁵⁰⁵ Raschi z.St.

⁵⁰⁶ **לדור ודור**: Num 9,10; 10,8; 15,14.15.21.23.38; 18,23; 32,13; 35,29 (zu Num 9,10 und 10,8 s. Kap. 7); **עולם**: Num 10,8; 15,15; 18,8.11.19(bis).23; 19,10.21; 25,13 (zu Num 10,8 s. Kap. 7).

⁵⁰⁷ Kapitel 5-9 wird nahezu von der gesamten älteren Exegese als nachträglich zum eigentlichen Abschluss der Sinaiperikope in Num 1-4 angesehen; zitiert und auch vertreten von Blum, Studien, S. 301 Anm. 54; Römer, Hauptprobleme, S. 306f, und anderen. Dabei spielen allerdings die vielen textinternen Datierungen just kein Rolle.

sein.⁵⁰⁸ Da just 10,11-12 ebenfalls mit einer ausführlichen textexternen Markierung den Beginn der Wanderung hervorhebt, geht das System der Datierungen signalhaft über das Numeribuch hinaus. So ist es also die neue Erzähltechnik der Zeitangaben, die die Sinaiperikope III an die vorherigen beiden in Ex und Lev anbindet – und zugleich abhebt. Die mit 10,11-12 gemeinsame temporale Signalgebung von Num 1,1; 9,1 betont außerdem den Buchcharakter von Num 1-36.

Zugleich ist es ein Leichtes – signalisiert durch die Kumulation iterativer und durativer Texteinleitungen –, in Num 9-11 zu demonstrieren, dass nun ein ganz neuer Zusammenhang begonnen hat und ab Num 11,1 auch chronistische Einordnungen des Erzählten ganz wegzulassen.⁵⁰⁹

3.2.2. lokale Gliederungssignale

Dass Lokalangaben im allgemeinen wie Itinerarnotizen im besonderen von der Mehrzahl der ExegetInnen als dominantes Gliederungsmerkmal des Buches Numeri bzw. des zweiten Teils der Priesterschrift angesehen werden, ist bereits oben dargestellt worden. Tatsächlich wurde vielfach versucht, für Pg ein Stationenverzeichnis (oft in Harmonisierung mit Num 33) zu erstellen.⁵¹⁰ Wahrscheinlich weil es so viele lokale Angaben im Buch Numeri gibt, hat sich Knierim dazu genötigt gesehen, hier zwei Textsorten zu unterscheiden, und zwar geographische und topographische Texte. Geographische Texte richten sich auf die Wüste Sinai etc. und „das Land Ägypten“, topographische Texte auf die Namen bestimmter Orte.⁵¹¹ Diese Unterscheidung bringt aber nicht recht weiter und wird deshalb im folgenden unterlassen.

Was die „Realität“ der Orte angeht, findet sich im Buch Numeri alles: „bloß“ symbolische Orte, solche, die es noch heute gibt, solche, die zur Abfassungszeit (angenommen 5. und 4. Jahrhundert) existierten, solche, die schon damals nicht mehr existierten und welche, die heute mit einem freigelegten Tell identifiziert werden.⁵¹² Da

⁵⁰⁸ So sagt diese Beobachtung, wenn überhaupt, nur etwas über das Verhältnis zwischen Num 1-10 und Ex 19-Lev 27 aus. Das Ende von P kann trotzdem erst zeitlich und textlinear dahinter liegen. Auch besteht die Möglichkeit, dass unter anderem wegen der Zeitangaben Num 7; 9 nachträglich in ihren Kontext gefügt wurden (Horst Seebass brieflich). Damit enthielte die gesamte Sinaiperikope abgesehen von 1,1; 10,11 kaum überhaupt Zeitangaben und spielte in der außerzeitlichen Sphäre der Gottesbegegnung. Allen Argumentationen zur Vorgestalt von Ex 19-Num 10 müssten also weitere Hinweise zugefügt werden.

⁵⁰⁹ Alles dies spricht m.E. nicht dafür, dass die Zeitangaben im Buch Numeri „im Sande verlaufen“ (Pola, Priesterschrift, S. 110).

⁵¹⁰ Am bekanntesten ist hier Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 243-246, der damit eine Diskussion prägte, der sich bis heute kaum jemand entzieht.

⁵¹¹ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 13.

⁵¹² Das betrifft auch den historischen bzw. zeitgenössischen Hintergrund der Numeritexte.

aber der jeweilige Status vieler in Numeri genannter Orte derart umstritten ist, dass sich selten Einigkeiten ergeben, wäre ihre Darstellung uferlos.⁵¹³ Ein Beispiel mag hier zur Illustration genügen: Seebass gibt die Diskussion wieder, die Knauf in verschiedenen Veröffentlichungen mit der Identifizierung der fünf midianitischen Königsnamen aus Num 31,8 ausgelöst hat, und zwar lassen sich nach Ansicht Knaufs diese Personennamen als nabatäische Ortsnamen erweisen, die alle auf der Strecke vom Wadi Araba nach Petra liegen. Dem haben andere Forscher aber Argumente entgegengestellt, die Seebass stichwortartig zusammenfasst.⁵¹⁴ Hier wird deutlich, wie beträchtenswert, aber auch, wie schwierig das Thema der Ortsangaben (und Ortsmarkierungen) ist. Andererseits zeigt sich, dass die Nennung von Namen irgendeiner Art allzu oft ungeahnte Bedeutungsebenen enthalten, hier sind es die Ortsnamen als Personennamen (ebenso die hohen Zahlen in Num 1; 26; 31). Desweiteren hängt hier vieles an Datierungen. Das Buch Numeri ist ein tiefer Brunnen. Bleiben wir bei der Oberflächenbeschreibung:

3.2.2.1. absolute Ortsmarkierungen

Wegen der Vielzahl der Stellen wird im folgenden die Durchgang nach den Stellen unterteilt in Num 1-10; 11-20; 21-25; 26-36. Im übrigen ist narratologisch ein „Ort“ jede lokale Angabe und nicht nur auf geographisch kartierbare Wohnstätten mehrerer Menschen oder Besonderheiten begrenzt.

Num 1-10

1,1 (1,1-46)	וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי בְּאֶהֱל מוֹעֵד בְּאַחַד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר:	Ganz besonders auffällig und allseits festgestellt ist die programmatisch andere Lokalisierung des Geschehens zwischen Lev 27,34 und Num 1,1, also zwei direkt aufeinander folgenden Versen (s.o. 2.3.1.1.). Zu Beginn des Buches findet sich zugleich eine sehr globale Ortsangabe („Wüste Sinai“) und eine sehr genaue („im Begegnungszelt“).
1,19 (1,1-46)	כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה וַיַּפְקֶדֶם בְּמִדְבַּר סִינַי:	Erstaunliche Stellung einer Gestaltschließung, ⁵¹⁵ die anzeigt, dass 1,17-19 eine zusammenfassende Überschrift in der Art eines Incipit darstellt – bevor dann in 1,20 die Einzelheiten der Zählung genannt werden.
3,1 (3,1-4)	וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אֶהֱרֹן	Zusätzlich zum zeitlichen Rückblick weist die lokale Notiz הָרַיִם סִינַי auf das Buch Leviticus,

⁵¹³ Eine Bibliotheksabfrage des Titels „Zur Lokalisierung von ...“ erbringt viele viele Treffer und zu viele davon, als in eine Monographie zum Aufbau des Buches passen, betreffen Numeri.

⁵¹⁴ Das Ganze Seebass, Numeri, BK, S. 294f.

⁵¹⁵ „Gestaltschließung“ ist die Beendung einer Erzählgestalt, d.h. eines Inhalts, eines eröffneten Problems oder Konfliktes, in seiner erzählten Form. Erzähler stehen in dem narrativen Zugzwang, solche Erzählgestalten zu schließen (Hardmeier, Erzähldiskurs, S. 18).

	<p>וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי:</p>	<p>das programmatisch mit diesem Ausdruck abschloss und gegen den Num 1,1 ebenso programmatisch die Lokalisierung מִדְבַּר סִינַי setzte. Hier werden also die erzählten Ereignisse vom Sinai einerseits und die Texte aus dem Buch Leviticus andererseits in eine thematisch fortlaufende Schilderung des Buches Numeri angespielt und damit integriert.</p>
<p>3,14 (3,14-39)</p>	<p>וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי לֵאמֹר:</p>	<p>Die Verortung der Einführungsformel ist hier die für das Buch Numeri typische Formulierung von der מִדְבַּר סִינַי. Sie steht dezidiert im Gegensatz zu der gleichwohl ganz anders strukturierten Verortung in 3,1 (damit fixiert sich ein kategorialer Unterschied zwischen Aaroniden und Leviten) und in Parallele zu 1,1 (damit fixiert sich eine Gleichsetzung der Leviten mit den anderen Israeliten) und trägt die Erzählung zugleich wieder ins Buch Numeri hinein.</p>
<p>7,3 (7,1-89)</p>	<p>וַיָּבִיאוּ אֶת-קִרְבָּנָם לִפְנֵי יְהוָה שֵׁשׁ-עֹגֶלֶת צֹב וּשְׁנֵי עֶשֶׂר בָּקָר עֹגֶלֶת עַל-שְׁנֵי הַנְּשָׂאִים וְשׁוֹר לְאֶחָד וַיִּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן:</p>	<p>Zunächst findet sich hier, dass JHWH quasi immobil ist, da man etwas vor ihn bringen kann. Sodann liegt hier durch das Ende des Verses eine Gleichsetzung von JHWH und seiner Wohnung vor, so dass JHWH regelrecht zu einer Ortsmarkierung wird.</p>
<p>9,1 (9,1-5)</p>	<p>וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר-סִינַי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר:</p>	<p>Neueinsatz eines Textes mithilfe der Einführungsformel, einer Verortung und einem Datum. Wie in Num 1 heißt es nur „Wüste Sinai“.</p>
<p>9,5 (9,1-5)</p>	<p>וַיַּעַשׂוּ אֶת-הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן בְּאֶרְבָּעָה עֶשֶׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים בְּמִדְבַּר סִינַי כָּכָל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>Durchführungsnotiz zu 9,1-4. Dass der Handlungsort hier hervorgehoben wird, ist verwunderlich. Seine Funktion liegt m.E. darin, die genaue Übereinstimmung zu dem JHWH-Gebot aus 9,1 zu demonstrieren, aber auch, einen Ring von 9,2 zu 9,5 zu schließen.</p>
<p>9,15 (9,15-23)</p>	<p>וּבְיוֹם הַקִּים אֶת-הַמִּשְׁכָּן כַּסֶּה הָעֹנֵן אֶת-הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדוּת וּבְעֶרֶב יְהִי עַל-הַמִּשְׁכָּן כְּמֵרְאֵה-אֵשׁ עַד-בֹּקֶר:</p>	<p>Die Bewegung der Wolke auf die Wohnung und das Zelt mit den Bundesdokumenten vervielfacht die Lokalangaben in diesem Vers. Nach gängiger redaktionskritischer Meinung werden אֹהֶל מוֹעֵד (Nicht-P) und מִשְׁכָּן (P) verschiedenen „Quellen“ zugeordnet.⁵¹⁶ Dementsprechend liegt hier eine Synthese beider „Quellen“ in diesem Text vor.⁵¹⁷</p>

⁵¹⁶ S. zu den Versen im AT, die für eine derartige Zuordnung Probleme machen, Kellermann, Art. **מִשְׁכָּן**, bes. Sp. 64-68.

⁵¹⁷ Kellermann, Priesterschrift S. 133-140, hält dem folgend 9,15-23 für sekundär. Es ist aber vor allem die dauerhafte Präsenz der Wolke auf dem **מִשְׁכָּן**, die der Pentateuchredaktion zuwiderlaufe, die

10,12 (10,11-12)	<p>וַיֵּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבָּר סִינִי וַיִּשְׁכְּנוּ הָעֵנָן בְּמִדְבַּר פָּאֲרָן:</p>	<p>Zweiter Teil der dreifachen Markierung dieser Stelle (10,11: Zeit; 10,12: Ort; 10,11f: Handlungsträger). Hier wird bereits direkt nach dem Aufbruch genannt, dass und wo die Israeliten wieder lagern. Auffallend ist, dass der Ausdruck „Wüste Sinai“ denkbar allgemein ist: zugunsten eines Signals für die Buchgestalt „Numeri“ wird auf eine genaue Verortung verzichtet.</p>
10,33 (10,33-36)	<p>וַיֵּסְעוּ מִהַר יְהוָה דֶּרֶךְ שְׁלֹשַׁת יָמִים וְאָרְזוּן בְּרִית־יְהוָה נָסַע לִפְנֵיהֶם דֶּרֶךְ שְׁלֹשַׁת יָמִים לְתוֹר לָהֶם מְנוּחָה:</p>	<p>Dieser Vers steht in einer literarkritischen Doppelung zu 10,12, bildet aber narrativ ein Komplement dazu: War in 10,12 genannt, dass sie aus der „Wüste Sinai“ aufbrechen, geschieht das hier vom „Berg JHWHs“; während sie sich in 10,12 in Paran lagern, ziehen die Israeliten drei Tagereisen in unbestimmtes Gelände: also 10,33 benennt den Aufbruch genauer, während 10,12 Wert darauf legt, zu nennen, wo sie wieder ankommen. Dieses Vorgehen ist erneut erzählerisch bestenfalls kunstvoll. Zur Orientierung der LeserInnen dient es nicht. Auch sortieren sich mögliche Parallelen zu Numeri einerseits (Wüste Sinai, 10,12) und Leviticus andererseits (Berg JHWHs, 10,33) nicht in zwei Gruppen. So verweigern die beiden Verse 10,12 und 10,33 eine Einordnung in irgendein Referenzsystem, indem sie beide doppelte Anspielungen machen. Kapitel 10 steigert letztlich den ‚Lehrgang‘ für die Rezipierenden (nach den rückwärts laufenden Zeitangaben in 1-10), dass dies ein Buch der Ordnung und Struktur sei. Zugleich hat die Angabe in 10,33 mit 9,15; 10,12 gemeinsam, dass Anfang und ein vielleicht nicht umsonst unbestimmtes Ende genannt sind.</p>

Es fehlt jede Verortung für Num 5; 6 und damit einerseits für mindestens zwei Texte (5,11-31; 6,1-21), die wahrscheinlich nie eine irgendwie geartete Befolgung oder im Fall der Nasiräer eine sicherlich andere fanden,⁵¹⁸ und andererseits mit dem Priestersegen (6,24-26 bzw. 6,22-27) ein Text, der als einer der wenigen Bibeltex te mehrfach außerbiblisch belegt ist.⁵¹⁹ Auch die Texte zu den Aufgaben von Hohepriester und Leviten und ihrem Verhältnis zueinander (Num 3,5-10.11-13.40-4,49; 8) oder auch

Achenbach, Vollendung, S. 550-553, dazu bringt, 9,15-23 der Theokratischen Bearbeitung III zuzuordnen. Weitere Argumente sind ihm, dass, da 9,15-23 Ex 40,34-38 mit Ex 13,21f integriere und außerdem später nicht mehr erwähnt werde, 9,15-23 als Präludium zum Wüstenzug konzipiert sei. Mit vielen seiner Interpretationen anderer Numeristellen begründet er außerdem, dass 9,15-23 sprachlich und stilistisch der Theokratischen Bearbeitung nahestehe.

⁵¹⁸ S. hierzu die Arbeiten von Zuckschwerdt, Vorgeschichte; Chepey, Nazirites; und Zuckschwerdt, Naziräat.

⁵¹⁹ Hier sind die beiden Silberamulette von Ketef Hinnom und die Inschrift auf einem Krughenkel aus Kuntillet Adschrud zu nennen.

die Vorrechte der Aaroniden, die Silbertrompeten zu blasen (10,1-10), sind nicht verortet und so gesehen universalisiert.

Wie schon bei den Zeitmarkierungen von Num 1-10 sind es die Kapitel 1; 3; 7; 9; 10,11f, die Gliederungssignale klassischer Erzähltexte enthalten – ohne formal oder inhaltlich Erzähltexte zu sein (s. als eine der wenigen Ausnahmen Num 7). Num 1-10 weist mit dieser großen Zahl an Gliederungssignalen letztlich eine Fixierung des Erzählten in die historische (Erzähl-)Welt Israels auf. Wie schon bei den Zeitangaben sind es auch die lokalen Gliederungssignale, die 1-10 zugleich zur Sinaiperikope I und II dazustellen *und* abgrenzen.

Die Lokalmarkierungen teilen sich qualitativ in zwei Gruppen ein: geographische Angaben wie „Wüste Sinai“, „Berg Sinai“ (s.u.), Paran, „drei Tagereisen“ einerseits oder letztlich relative Angaben wie das Stiftszelt (אהל מועד, Num 1,1, אהל העדת, Num 9,15) oder die Wohnung JHWHs (משכן, Num 7,3) andererseits. Allen anderen Ortsmarkierungen ist Num 1,1 insofern übergeordnet, als beide Gruppen hier vorkommen: die Wüste Sinai und das Zelt der Begegnung. Dass ab 9,15 im kleinen Bewegungskreis, in 10,12 im großen und in 10,33 in einen unbestimmten hinein die Ortsmarkierungen vorkommen, zeigt, dass sich hier das System der Ortsmarkierungen ändert, und zwar sukzessive.

Num 11-20

11,3 (11,1-3)	וַיִּקְרָא שֵׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא תַבְעֵרָה כִּי-בָעֵרָה בָּם אֵשׁ יְהוָה:	Namensätiologischer Abschluss dieser sehr kurzen Erzählung. Dass der Handlungsort am Ende der Erzählung benannt wird, passt zu 10,12 und 10,33: hier geht es um einen konkreten Ort, nicht nur um eine Gebietsangabe. Es ist die erste Ortsätiologie des Buches.
11,34 (11,4-34)	וַיִּקְרָא אֶת-שֵׁם-הַמָּקוֹם הַהוּא קִבְרוֹת הַתָּאוֹה כִּי-שָׁם קָבְרוּ אֶת-הָעַם הַמִּתְאֲוִים:	Ortsätiologischer Abschluss der Episode, die in 11,4 begann. Es ist in 11,3 und 11,4 allerdings keine Wandernotiz oder sonst irgendein Schauplatzwechsel benannt. Folgte man streng den Anforderungen der Textkommunikation, würde Israel nun Tabera noch einmal benennen, und zwar in Kibrot Taawa umbenennen. Hier liegt also ein Text vor, der auf Leseführung und den Fortlauf einer Großerzählung um den Preis der Unlogik keinen Wert legt. Mehr noch: die Tatsache, dass wahrscheinlich beide Orte (Tabera 11,3 und Kibrot Taawa 11,34) so sprechend wie fiktiv sind, signalisiert zusammen mit der Einleitung in 11,1 und beiden Erzählungen in 11,1-3 und 11,4-34, dass das ab 11,1 Erzählte einer Sagenzeit angehört.
11,35 (11,35)	מִקְבְּרוֹת הַתָּאוֹה נָסְעוּ הָעַם חֲצֹרוֹת וַיְהִי בְּחֲצֹרוֹת:	Unklar ist bei dieser itinerarischen Notiz wie auch der folgenden, ob sie nun einen Erzählabschnitt abschließen oder einen neuen einleiten. Die

		traditionellen und durch Langton fixierten Kapitelzählungen von Vulgata und MT haben sich für die Abschlussfunktion der Itinerare entschieden. Für den aktuellen Text heißt das, dass er dann zwei Abschlüsse hat. Tatsächlich wird, wenn es sich stattdessen um eine Überleitung handelt, letztere noch in 12,16 aufgegriffen, aber dann nicht mehr.
12,16 (12,16)	וְאַחֵר נָסְעוּ הָעָם מִחֲצֹרֹת וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר פָּאֲרָן:	Itinerarische Notiz, <i>nachdem</i> in 12,15 durch die Wiederaufnahme Miriams die Erzählung abgeschlossen worden war. Insbesondere Num 11 und 12 sind durch die Itinerare zusammengebunden.
13,3 (13,1-14,45)	וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּאֲרָן עַל-פִּי יְהוָה כָּלֵם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל הָמָּה:	Nach der Einleitung eines neuen Zusammenhangs durch die Einführungsformel in 13,1 und den folgenden Auftrag (13,2) erfolgt in 13,3 eine verortete Durchführungsnotiz, die noch zur Einleitungssequenz gerechnet werden kann. 13,3 folgt dabei dem Handlungsschauplatz aus 12,16. Im folgenden kehrt die literarkritisch uneinheitliche Erzählung nach der Verfolgung des Kundschafterzugs wieder nach Paran bzw. Kadesch in der Wüste Paran zurück (13,26).
14,44f (13,1-14,45)	וַיַּעֲפֹלוּ לְעֹלֹת אֶל-רֹאשׁ הָהָר וְאֶרֶז בְּרִית-יְהוָה וּמֹשֶׁה לֹא-מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה: וַיֵּרֶד הָעָמֶלְקִי וַהֲכִנִּיעֵנִי הִישָׁב בְּהָר הַהוּא וַיָּכֹס וַיִּכְתּוּם עַד-הַחֲרָמָה:	14,44 ist eine auf den ersten Blick erkennbare Doppelung zu 14,40. Dass sie bis nach Horma zersprengt werden, wird im folgenden nicht weiter als Handlungsort aufgenommen. Wo sich ab hier das Volk Israel bzw. der Handlungsort befindet, bleibt bis 15,32 unklar, und dort ist der Handlungsort ausgerechnet „Wüste“, also nicht besonders spezifisch.
15,32 (15,32-36)	וַיְהִי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר וַיִּמָּצְאוּ אִישׁ מִקֶּשֶׁשׁ עֲצִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיט:	Die Verortung in der Wüste, die zugleich eine zeitliche Festlegung ist, trifft eigentümlich auf die Tätigkeit des Mannes, dort ausgerechnet Baumwurzeln auszureißen. Ansonsten orientiert 15,32 die folgende Erzählung, wiewenn sie in einer nicht geordneten Sammlung von Texten stünde/steht.
20,1 (20,1-13)	וַיָּבֹאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל כָּל-הָעֵדָה מִדְבַּר-צִן בְּחֹדֶשׁ הָרְאשׁוֹן וַיָּשֻׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקְבֹּר שָׁם:	Nachdem die Handlungsorte seit 13,3 nicht mehr genannt wurden bzw. besonders ungenau waren (15,32), fällt hier die massive Nennung von einem Ort in Region und Ortsname und die doppelte Hervorhebung durch das zweifache שָׁם auf. Hier ereignet sich der Tod Miriams und die Episode um die Haderwasser. Dass Miriam am Ort „Heilig“ stirbt und Mose und Aaron ausgerechnet am Ort „Heilig“ es JHWH verweigern, sich als heilig zu erweisen, ist eine doppelte Pointe des Kapitels. Zusätzlich heißt קָדֵשׁ eigentlich

		„abgesondert“, was rückblickend Miriams Quarantäne in ein neues Licht stellt. ⁵²⁰ Auch hier steht also Theologie vor ‚realistischer‘ Plausibilisierung – zumal in 20,13 der Handlungsort mit einem anderen bereits bekannten Namen belegt wird.
20,13 (20,1-13)	הָמָּה מִי מְרִיבָה אֲשֶׁר-רָבוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-יְהוָה וַיִּקְדֹּשׁ בָּם:	Am Ende der Erzählung vom Ungehorsam Moses und Aarons wird der Handlungsort (nach Ex 17,7 noch einmal) benannt. Er steht im Widerspruch zur Angabe in 20,1, die das Geschehen in Kadesch situiert. ⁵²¹
20,14 (20,14-21)	וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מַלְאָכִים מִקְדֵּשׁ אֶל-מֶלֶךְ אֱדוֹם כֹּה אָמַר אַחֲדָה יִשְׂרָאֵל אֶתָּה יָדַעְתָּ אֶת כָּל-הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מִצְאָתָנוּ:	Dass die diplomatische Fehde mit Edom von Kadesch aus geführt wird, wird interessanterweise zu Beginn genannt und dann noch einmal in seiner Rede in 20,16 hervorgehoben, obwohl bislang so einige Texte im Numeribuch nicht weiter verortet wurden, insbesondere wenn sie am selben Ort wie die vorherigen spielen. Zusätzlich steht diese Angabe im Widerspruch zur direkt zuvor gegebenen Ortsätiologie, die sich mit Ex 17 doppelt, und im Einklang mit 20,1.
20,22 (20,22)	וַיִּסְעוּ מִקְדֵּשׁ וַיָּבֹאוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל כָּל-הָעֵדָה הַר הָהָר:	An 20,22 wird sehr deutlich, dass an dieser Stelle die Itinerarnotiz als Textverbindung gilt und gelten soll: 20,21 schließt den vorherigen Abschnitt ab; 20,23 ist eine Einleitung eines Textabschnittes, die 20,22 insbesondere durch die Ortsmarkierung in 20,23b überflüssig macht. Die Versuchung, den erzählökonomisch überflüssigen Vers 20,22 deshalb für „redaktionell“ zu erklären, ist so groß wie voreilig.
20,23 (20,23-29)	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה וְאַל-אַהֲרֹן בְּהַר הָהָר עַל-גְּבוּל אֶרֶץ-אֱדוֹם לֵאמֹר:	Analog zum doppelten Schluss des Abschnitts 11,4-35 hat 20,(22.)23-29 in 20,22.23 einen doppelten Anfang. Beides wird durch Ortsangaben signalisiert. Im folgenden Abschnitt kommt der Ausdruck הָהָר הַר dreimal vor.

Zu Einzelheiten:

- Die verschiedenen Ortsangaben in den Wandernotizen von Num 13,21-24 sowie die Rückkehrangabe und Nennung des jetzigen Handlungsortes in 13,25f sind untergeordnete Gliederungssignale, weil sie sich innerhalb der Erzählung finden. Auch die Ortsmarkierungen in 14,40.44.45 sind Signale der erzählten Reaktion; 14,40-45 bildet eine Art zweiten Akt der Erzählung.⁵²²

Zunächst fällt auf, dass in Num 11-12 Ortsangaben eigentümlich vorkommen: hier finden sich gleich zwei Ätiologien im Textabschluss hintereinander (11,3.34) und zwei Itinerare, die zwischen den Texten stehen (11,35; 12,16). Beides hebt den Textfortlauf in ein anderes Erzählsystem, wie schon die Iterative und Durative es signalisierten: nun

⁵²⁰ Hinweis aus Camp, Wise, Strange and Holy, S. 190.

⁵²¹ Zur quellenhypothetischen Auswertung der geographischen Widersprüche s. Dozeman, Geography.

⁵²² Warum Num 11 außerhalb des Sinaibergs spielt (wie Ex 18), und Dtn 1,6-18 darauf, bedarf weiterhin der Erklärung, die in einer Analyse der jeweiligen Kontexte bestehen muss.

hat etwas Neue begonnen. Über die Konstatierung des „Anderen“ geht der Gebrauch von Ortsangaben in 11-12 aber nicht hinaus. Dies aber lässt sich für Num 11-20 verallgemeinern:

In dem Großabschnitt Num 11-20 stellen die Markierungen der Handlungsorte keine Kohärenz her. Ihre Funktionen innerhalb der Texte wie innerhalb der Gesamterzählung variieren sehr. Einige itinerarische Notizen stehen nach dem Ende der jeweiligen Erzählung und doppelten so die Schluss-signale wie in 11,35 und 12,16. Andere konstituieren eine doppelte Einleitung wie 20,22. Sie stehen letztlich zwischen Texten; so auch auffällig 20,1. Dass orientierende verbindende oder gliedernde Angaben zwischen Texten stehen, war bereits bei den Zeitangaben (25,19) und vorgreifend bei dem Abschlusssatz in 30,1 aufgefallen. Das aber ist nicht nur widersprüchlich, sondern auch quantitativ erheblich zu wenig, um die Textabfolge 11-20 zu strukturieren. Itinerare bilden keine Erzählstruktur des Buches Numeri, schon gar keine dominante, und für einzelne Textstrata nur dann, wenn die Texte mit den Itineraren zum jeweiligen Textkorpus gerechnet werden.⁵²³

So weisen in Num 11-20, das hauptsächlich von Erzähltexten geprägt ist, die Ortsangaben und Ortsmarkierungen Auslassungen, Doppelungen und Widersprüche auf, die teils wohl den Texten in ihrer Erstformation und teils den Redaktionen (wie früh oder spät auch immer) zuzurechnen sind: Es fehlt eine Ortsangabe oder itinerare Notiz zwischen 11,3 und 11,34; die Ortsmarkierung „Wüste“ in 15,32 ist erzählökonomisch unnötig; der Handlungsort Horma kommt gleich zweimal vor – und wird erst beim zweiten Mal ätiologisch benannt (14,45; 21,3; vgl. Ri 1,17); Kadesch liegt gleichzeitig in der Wüste Zin (20,1; 27,14; 33,36; 34,14) und der Wüste Paran (13,3.21.26). Damit gibt es – für die erste Zusammenstellung bis zur letzten Überarbeitung – in Num 11-20 entlang der Ortsmarkierungen keinen Erzählfortlauf und keine Makroerzählung.⁵²⁴ Die RedaktorInnen, die allerdings mit unterschiedlichem textlichen Horizont gearbeitet haben,⁵²⁵ haben andere Gliederungskriterien als die lokale Logik eines Erzählfortlaufs für ausschlaggebend für die Orientierung gehalten. Letztlich bedeutet das entweder, dass den RedaktorInnen die (lokale) Struktur besonders unwichtig war, nämlich wenn keine theologischen oder sonstwie inhaltlichen Aussagen in den Verortungen der

⁵²³ Auch hier ist eine saubere erzählkommunikative Einordnung der Sätze vom Aufbrechen, Lagern und Wandern wichtig. So ordnet Wenham, Numbers, OTG, S. 45, auch 13,21-23 als itinerarische Notiz ein (die eine solche ist, aber mitten im Text und einer bereits sich vollziehenden Handlung zu stehen kommt) und teilt den Text 21,10-20 außerdem in drei Texte 21,10-13.16-20. Auf diese Weise ist allein die Menge der Wander- und Reisesätze so groß, dass sich der Rückschluss auf die entscheidende Gestaltung des Buches nach Itineraren allein dadurch nahelegt, aber ihn nicht richtiger macht.

⁵²⁴ Hier ist zu bedenken, dass verschiedene Texte zwischen 11 und 20 *thematisch* durchaus zusammenhängen, so Num 11 und 12; 16 bis 18 und 19 und 20.

⁵²⁵ Blum, Studien.

Erzählungen stecken, oder dass den RedaktorInnen die (lokale) Struktur besonders wichtig war, nämlich wenn doch theologische und/oder inhaltliche Aussagen in den Verortungen der Erzählungen zu finden sind (wie in 15,32 und 20,1-13). Hier gibt es nicht eine einzige Linie im Buch, sondern wie schon in Bezug auf andere Bereiche, mehrere und einander widersprechende Linien.

Num 21-25

Im folgenden sind Num 21-25 in der Übersicht zusammengestellt. Das weist die Schwierigkeit auf, dass nun Ortsmarkierungen *innerhalb* von Num 22-24 aufgeführt werden, weil sie mit Ortsmarkierungen von Num 21 korrespondieren, aber eigentlich nur untergeordnete Gliederungsfunktion haben.

21,1 (21,1-3)	וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מִלֶּדְ-עַרְדָּא יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָא יִשְׂרָאֵל בְּדֶרֶךְ הָאֲתָרִים וְלֶחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיֵּשֶׁב מִמֶּנּוּ שָׁבִי:	Keine Itinerarnotiz, sondern indirekte Rede: das Hörensagen wird sprachlich nachvollzogen, die Lokalisierung des Geschehens muss/kann aus den Angaben des Königs-Wohnsitzes („Südland“, „Arad“) und der Wegesangabe (Weg von Atarim) geschlossen werden.
21,3 (21,1-3)	וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת־הַכְּנַעֲנִי וְיֶחָרֵם אֹתָהֶם וְאֶת־עָרֵיהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם חֶרְמָה:	Ätiologischer Abschluss: der Ort des Geschehens heißt „Horma“. Er wird hier benannt, heißt aber schon in 14,45 so (s. noch Ri 1,17). Davon abgesehen sind schon in 21,1 alle Ortsangaben unklar (s.o. zu 21,1). Wenn Israel „sie und ihre Städte“ erobert, ist nicht deutlich, worauf sich הַמָּקוֹם bezieht. So signalisiert 21,1-3 bereits in sich, dass eine Vielzahl von geographischen Angaben den (und die folgenden) Text prägen, aber es eben nicht um eine nachvollziehbare Verortung oder Reisechronik geht.
21,4 (21,4-9)	וַיִּסְעוּ מִהַר הָהָר בְּדֶרֶךְ יַם־סוּף לְסִבְבָּ אֶת־אֶרֶץ אֲדוֹם וַתִּקְצַר נַפְשֵׁי־הָעָם בְּדֶרֶךְ:	Itinerarische Notiz, die an einem anderen Ort beginnt als im direkt zuvor benannten Horma und zwar am Berg Hor (aus 20,22.23-29). Es ist, als stünde 21,1-3 nicht dazwischen. Der Nachsatz („um das Land Edom zu umgehen“) wiederum setzt 20,14-21 voraus. Die „Richtung auf das Schilfmeer zu“ ist die vageste Orts- und Richtungsangabe im gesamten Buch, der Handlungsort „auf dem Weg“ nicht minder. ⁵²⁶ Damit findet sich hier einerseits einen Bezug zur Flucht aus Ägypten und zum Nirgendwo, in dem

⁵²⁶ Blum, Studien, S. 118, vermutet hier einen Rekurs auf Num 14,25b, und damit stelle ים סוף ein intertextuelles Signal dar, Num 14 und das schlimme Ende mitzulesen. M.E. bildet aber die Erwähnung des Schilfmeers in Num 14,25 eine „Erinnerung“ an Ägypten und damit die Verweigerung des Volkes, die Befreiung wirklich anzunehmen. Num 21,4 stellt demgegenüber eine buchstäbliche Wiederholung dar, die Edom als Profiteure der babylonischen Zerstörung (Am 1,11; Ob 11; Ez 25,12; 35,5; Ps 137,7) mit Ägypten gleichsetzt (s. dazu u.).

		sich Israel zur Zeit befindet. Andererseits macht genau diese Lokalisierung auf den größtmöglichen geographischen Raum deutlich, dass sich das nun Geschilderte überall ereignen konnte.
21,10-20 (21,10-20)	<p>וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בְּאֵבֶת: וַיִּסְעוּ מֵאֵבֶת וַיַּחֲנוּ בְּעֵי הָעֲבָרִים בְּמִדְבָּר אֲשֶׁר עַל-פְּנֵי מוֹאָב מִמִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ: מִשָּׁם נָסְעוּ וַיַּחֲנוּ בְּנַחַל זָרַד: מִשָּׁם נָסְעוּ וַיַּחֲנוּ מֵעֵבֶר אֶרְנוֹן אֲשֶׁר בְּמִדְבָּר הַיָּצָא מִגְּבֹול הָאֱמֹרִי כִּי אֶרְנוֹן גְּבֹול מוֹאָב בֵּין מוֹאָב וּבֵין הָאֱמֹרִי: עַל-כֵּן יֹאמַר בְּסֵפֶר מִלְחַמַּת יְהוָה אֶת-יְהוָה בְּסוּפָהּ וְאֶת-הַנְּחָלִים אֶרְנוֹן: וְאֲשֶׁר הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה לְשִׁבְתָּ עַר וְנִשְׁעַן לְגְּבֹול מוֹאָב: וּמִשָּׁם בְּאֵרָה הוּא הַבְּאֵר אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לְמֹשֶׁה אֲסֹף אֶת-הָעָם וְאֶתְנָה לָהֶם מַיִם: אִזְּ יִשִּׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת-הַשִּׁירָה הַזֹּאת עָלַי בְּאֵר עֲנוּלָה: בְּאֵר חֲפְרוּהָ שָׂרִים כְּרוּהָ נְדִיבֵי הָעָם בְּמַחֲקָה בְּמִשְׁעָנָתָם וּמִמִּדְבָּר מִתְנָה: וּמִמִּתְנָה נַחֲלִיאל</p>	<p>Itinerarischer Text, der von episodischen Notizen unterbrochen wird. Dabei werden die genannten Orte zumeist noch geographisch näher beschrieben. Das Gewicht Erzählung – Itinerar ist hier also umgedreht. „Beim Durchgang durch die Genealogie und Geographie der Stämme wird an den jeweiligen Orten die Geschichte eingetragen. Das Verfahren ist im Grunde genial simpel.“⁵²⁷ Der Abschnitt endet mit Lokalangaben, ohne dass damit ein Erzählende signalisiert wäre.</p> <p>Dass die Inkongruenz zwischen dem Aufenthaltsort „Beer“ (21,16) und dem Aufbruchsort „Wüste“ (21,18) auf einen Überlieferungsfehler zurückgeht, ist wahrscheinlich, wenn auch seine Genese unerklärlich ist.⁵²⁸ Und doch ist מדבר in 21,18 sinnhaft: Hier sieht Blum einen „ungetrübten, heilvollen Abschluss der Zeit in der Wüste: nicht umsonst erscheine מדבר als Stichwort in 21,18a, danach betrete Israel Kulturland, und in 21,17a sei nahezu wörtlich das Schilfmeerlied in Ex 15,1 aufgenommen: „Jhwhs Heilshandeln und Israels Antwort korrespondieren einander am Beginn und am Ende des Wüstenweges.“⁵²⁹</p> <p>(Diese Bemerkung von Blum ist nur ein kleiner Hinweis darauf, dass in 21,10-20 sehr wahrscheinlich einige entstehungsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Schlüssel für das Buch Numeri und die Wüstenüberlieferung enthalten sind. Allerdings muss es an dieser Stelle weiterhin um die narratologisch ausgewerteten Gliederungssignale des Textes gehen.)</p>

⁵²⁷ Oeming, Das wahre Israel, S. 215.

⁵²⁸ Nun kann man erklären, dass es Brunnen und Oasen in Wüsten schlichtweg gibt, und es sich deshalb nicht um einen Widerspruch handelt. Und doch ist das Nichtverstehen in der Rezeptionsgeschichte zu beachten: Dass dem Text in den Varianten Verschlimmbesserungen folgten, ist von Seebass, Numeri, BK, z.St., plausibel textkritisch dargelegt.

⁵²⁹ Blum, Studien, S 127.

	<p>וּמִנְחֵלֵי־אֵל בָּמוֹת: וּמִבָּמוֹת הַגִּי' אֲשֶׁר בְּשֶׁדָּה מוֹאֵב רֹאשׁ הַפְּסִגָּה וְנִשְׁקָפָה עַל-פְּנֵי הַיְּשִׁימֹן:</p>	
21,23 (21,21-31)	<p>וְלֹא־נָתַן סִיחֹן אֶת-יִשְׂרָאֵל עֵבֶר בְּגִבּוֹלוֹ וַיֹּאסֶף סִיחֹן אֶת-כָּל-עַמּוֹ וַיֵּצֵא לְקִרְאֹת יִשְׂרָאֵל הַמִּדְבָּרָה וַיָּבֹא יְהִצָּה וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל:</p>	Die parallele Erzählung zum Durchzugswunsch durch Edom ist im Gegensatz zu letzterer nicht in seiner Einleitung verortet. Der dann folgende Kampf allerdings findet in Jahza (21,23) statt, ⁵³⁰ nachdem Sichon Israel „in die Wüste“ folgt, obwohl nicht verzeichnet war, dass Israel dorthin zog. Nach den letzten Aussagen im Buch befindet es sich noch immer in Bamot-Baal (21,20). Die Lokalangaben in diesem Text sind also bestenfalls irritierend.
21,32 (21,32)	<p>וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לְרִגְלֵי אֶת-יַעֲזֹר וַיִּלְכְּדוּ בְּנֵתֶיהָ וַיִּירֶשׁ אֶת-הָאֶמְרֵי אֲשֶׁר-שָׁם:</p>	Auskundschaftung und Eroberung von Jaser.
21,33 (21,33-35)	<p>וַיִּפְּנוּ וַיַּעֲלוּ דֶרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ-הַבָּשָׁן לְקִרְאָתָם הוּא וְכָל-עַמּוֹ לְמִלְחָמָה אֲדָרְעִי:</p>	Der geographischen Betonung des gesamten Kapitels entsprechend ist auch der Text 21,33-35 von geographischen Angaben durchsetzt. Auf dem Weg nach Basan (21,33) will Og in Edrei mit Israel kämpfen (21,33). Die Schlacht findet auch statt, wenn auch unklar ist, ob wirklich in Edrei oder anderswo.
22,1 (22,1-24,25)	<p>וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּחַנוּ בְּעֶרְבוֹת מוֹאֵב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ:</p>	Allseits als redaktionell angesehene Lagernotiz für Israel. Hier befindet sich das Volk bis Jos 3. Auffälligerweise verbindet 22,1 aber nicht Vorheriges mit dem neuen Aufenthaltsort. Diese Notiz vom Aufbrechen ist an letztlich jeden Text anschließbar.
22,5 (22,1-24,25)	<p>וַיִּשְׁלַח מִלֹּאכִים אֶל-בָּלָעַם בֶּן-בְּעוֹר פְּתוּרָה אֲשֶׁר עַל-הַנֶּהָר אֶרֶץ בְּנֵי-עַמּוֹ לְקִרְאָתוֹ לֵאמֹר הִנֵּה עִם יֵצֵא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כֶסֶה אֶת-עֵינֵי הָאָרֶץ וְהוּא יָשֹׁב מִמֶּלֶי:</p>	Aufenthaltsort Bileams; danach Reise ohne konkrete Ortsangaben.
22,39	<p>וַיִּלָּךְ בָּלָעַם עִם-בָּלָק וַיָּבֹאוּ קְרִית חֲצוֹת:</p>	Treffpunkt Bileams und Balaks

⁵³⁰ Die historische Verifizierung von Jahza ist umstritten. Alle Versuche verorten es an Verkehrswegen, was sich bereits durch diese Stelle nahelegt (zum Überblick über die Vorschläge Seebass, Numeri, BK, S. 356). Es ist noch nicht einmal klar, ob Jahza überhaupt in der „Wüste“ liegt (Gray, Numbers, ICC, z.St., Seebass, Numeri, BK, S. 356). Tatsächlich legt der Gebrauch des Begriffes מדבר bislang nahe, in ihm ein Signalwort für anderes als nur eine topographische Angabe zu sehen.

22,41 (22,1-24,25)	וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּקַּח בָּלָק אֶת-בָּלָעַם וַיַּעֲלֵהוּ בְּמֹת בָּעַל וַיֵּרָא מִשָּׁם קֶצֶה הָעָם:	Bamot-Baal ist ein Ort, an dem sich Israel selbst schon einmal aufgehalten hat (21,19). Danach war es in das Tal gezogen, von dem 22,41-24 auszugehen scheint, dass es dort immer noch lagert. Dazwischen geschaltet waren aber eine ganze Reihe von Eroberungs- und Itinerartexten. Das ist umso verwunderlicher, als die Reihenfolge der Texte in 21,21-35 ohne weiteres eine andere hätte sein können, so dass am Ende von Kap. 21 die Erzählung unterhalb der Bamot Baal angekommen wäre. 21,10-20.21-35 enthält forschungskonsensual besonders junge Texte, die besonders alte (21,14bf.17bf) verarbeitet haben. Warum hat also eine Redaktion hier keine harmonisierenden Bemerkungen eingearbeitet? Oder wurden die Widersprüche überhaupt erst durch die Redaktion generiert? Allein aus Num 21f geht hervor, dass die Handlungsorte ein trügerisches Gerüst für die Orientierung in der Erzählung sind. Das heißt auch, dass die Texte 21,21-35 offensichtlich machen, dass sie Einschübe sind.
23,14 (22,1-24,25)	וַיִּקְחֵהוּ שָׂדֵה צִפִּים אֶל-רֹאשׁ הַפְּסָגָה וַיֵּבֶן שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וַיַּעַל פָּר וָאֵיל בַּמִּזְבֵּחַ:	Aus 21,20 wissen Rezipierende bereits, dass es sich bei dem Pisga um einen Berg in der Nähe von Bamot-Baal handelt, und dass man von dort einen guten Blick auf das Jordantal hat. Dies wird dann der Berg sein, auf den Mose steigt, zum einzigen Mal das Land zu sehen und dort zu sterben (Dtn 3,27; 34,1). Das heißt kanonisch (synchron) gelesen, Bileam wandelt auf den Pfaden Israels, und Mose steigt auf den Berg Bileams. Hier handelt es sich also um einen Ort, der im Fortlauf des Toratextes immer symbolischer wird. In 21,20 hatte seine Nennung keine erkennbare Gliederungsfunktion, ⁵³¹ hier leitet der neue Handlungsort eine neue Episode innerhalb der Bileam-Balak-Erzählung ein.
23,28 (22,1-24,25)	וַיִּקַּח בָּלָק אֶת-בָּלָעַם רֹאשׁ הַפְּעֹר הַנִּשְׁקָף עַל-פְּנֵי הַיַּשְׁמֹן:	Hier blickt der Peor auf den Jeschimon hinunter, das ist der zweite Ort dieser Eigenschaft nach Pisga (21,20) und ähnlich Bamot-Baal (22,41). Israel zu schauen ist ein Ortsattribut, das offensichtlich für die Konstellation dieser Erzählung sehr wichtig ist. Der erneute Perspektivenwechsel leitet einen neuen Abschnitt innerhalb der Bileam-Balak-Erzählung ein.
24,1	וַיֵּרָא בָלָעַם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי יְהוָה לְבָרֵךְ אֶת-יִשְׂרָאֵל וְלֹא-הֵלֵךְ כְּפַעַם-בְּפַעַם לְקִרְאָת נַחֲשִׁים וַיֵּשֶׁת	Mitten in der Bileamerzählung stehen eine Reihe von absoluten Ortsangaben. Diese ist streng genommen gar keine Markierung des Handlungsortes, sondern eine Markierung der Perspektive des Bileam. Aufgrund der Bedeutung von 24,1 für die Erzählung habe ich diesen Vers

⁵³¹ Blum, Studien, S. 125f Anm. 97, sieht noch eine Korrespondenz mit dem „Gegenbegriff“ וַיֵּרָא in Dtn 3,29; 4,46. „Wenn man so will, assoziiert Nu 21,20 in teleskopartiger Prolepse schon den gesamten folgenden Zusammenhang von Sihon über Bileam bis zum Tod Moses (Dtn 34).“

	אֶל-הַמִּדְבָּר פָּנִיו:	trotzdem hier aufgeführt. Es ist wichtig, dass Bileam eben nicht Israel als Land, sondern als Volk sieht. Durch die Situierung dieser Erzählung im letzten Drittel des Buches במדבר ist „Wüste“ nicht nur eine Orts-, sondern auch eine Zeitkategorie. Bileam schaut gleichsam in Israels Vergangenheit. Sie unterteilt verschiedene Episoden der Erzählung. Zusätzlich vollzieht Bileam, angezeigt durch denselben Wortlaut, Gottes Erkenntnis in Gen 1 nach und erkennt Gottes Segen für Israel in Gen 12. ⁵³²
25,1 (25,1-5)	וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּשֹׁטִים וַיַּחֲלֵ הָעָם לַזְנוּת אֶל-בָּנוֹת מוֹאָב:	Nach 22,1 ist diese Angabe wieder eine, die sich auf Israel bezieht. In der Forschung wird angenommen, dass Schittim eine Konkretisierung der Gebietsangabe in 22,1 ist, was eine berechnete oder unberechtigte Harmonisierung der Texte darstellt. Wichtiger noch ist dieser Ort in der Diskussion um die Kohärenzbildungen innerhalb des Hexateuch. Aus Jos 2,1; 3,1 geht hervor, dass sich Israel immer noch dort befindet – unter Absehung von Dtn 1,1. Zahlreiche literar- und redaktionskritische Diskussionen sind die Folge.

Das doppelte Vorkommen des Namens Horma (14,45; 21,3; vgl. Ri 1,17)⁵³³ ist bedeutsam. Wenn dieser Ort erst bei seiner zweiten Erwähnung seinen Namen bekommt, der doch schon bei seiner ersten Erwähnung bekannt ist, wird die Linearität der Erzählung durchbrochen – wie schon bei den temporalen Markierungen. Zeitlich kausal im Vorhinein, textlich im Nachhinein, wird ein Ort der militärischen (und religiösen) Niederlage als Siegesort konnotiert bzw. ätiologisiert. Auch scheint der Text eine Leseanweisung zu geben: nach 21,3 erscheint 14,40-45 in einem anderen Licht. Beide Texte treten in Beziehung zueinander, 14,40-45 wird wieder(ge)holt und deutet seinerseits auf 21,3 voraus. Was sind das für Texte? Tatsächlich stehen sie sich diametral gegenüber. Begann Israel – entzweit – in 14,44 einen Krieg ohne Gott, der mit einer Niederlage endete, führt es – einig – in 21,1-3 einen Verteidigungskrieg, für den zuvor der Segen JHWHs eingeholt wird, und der siegreich ausgeht.

Dass diese beiden Texte und dazu noch 21,4-9 in seinem Sprung zurück nach 20,29 und 20,14-21 geographisch/topographisch inkohärent vorkommen,⁵³⁴ zeigt unabhängig von

⁵³² In der Bileam-Episode also ein intertextuelles Konzentrat der Tora zu sehen, das in dieser Funktion vielleicht ein ebenbürtiges Komplement zum Buch Deuteronomium als Wiederholung des Ganzen darstellt, liegt somit nahe, s. dazu Sals, Bileam.

⁵³³ In Jos 12,14 erscheint Horma erneut unter den eroberten Gebieten, in Jos 15,30 wird Horma dem Stamm Juda zugeteilt; in Jos 19,4 dem Stamm Simeon (par 1Chr 4,30); in 1Sam 30,30 wird Beute an die Kenisiter verteilt, die in Horma leben.

⁵³⁴ Literarkritisch hat dieser Umstand logischerweise zu Operationen geführt: 21,4-9 sei redaktionell an diese Stelle gesetzt (Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 150).

der Entstehung der Passagen, dass es dem vorliegenden Textkomplex nicht um Geographie oder Itinerare im modernen Sinn geht, sondern eher um eine theologische Landkarte. Damit ist die theologische Bedeutung von Ortsangaben wohl erheblich weitreichender als allgemein angenommen,⁵³⁵ weil sie über die allgemein bekannten theologischen Informationen, die Topographien wie „Sinai“, „Schilfmeer“⁵³⁶, „Kadesch“⁵³⁷, „Jordan“ oder „Ägypten“ transportieren, noch hinausgehen. Damit sind die Gliederungssignale in einem unter anderem religiösen Text eben auch religiöse Signale. Die Verständnislinie der Intertextualität und Theologie der Gliederungssignale wird in 21,4-9 weiter ausgezogen – und lässt damit 21,10-20 in einem anderen Licht erscheinen. Welche religiösen Informationen sind hier enthalten? Pola vermutet, dass eher eine Verbindung zwischen dem Itinerar und dem nachfolgenden Text anzunehmen ist als eine Verbindung der Itinerare untereinander.⁵³⁸ Wie zur Bestätigung seiner These verfolgen die Ortsmarkierungen innerhalb der Bileam-Erzählung den Zug Israels aus Num 21 nach und betten so 22,2-24,25 in das Buch Numeri ein.

Doppelungen und Widersprüche in den Ortsangaben, wie sie schon in Num 11-20 begegnet sind, nehmen in 21 derart überhand, während zugleich der Text immer stärker lokal geprägt ist, dass jedwede Leseorientierung nach Orten oder Zeiten abhanden kommt.⁵³⁹ Die Aussage in Num 10 wird bestätigt: menschliches Maß und Augenmaß für die Reise vom Sinai in die „heutige“ „Realität“ sind nicht die geeigneten Führer (Num 10,29-32), sondern allein die Gottesbeziehung (Num 10,33-34.35-36) – und genau die wird mindestens ab Num 11 im Konflikt thematisiert.⁵⁴⁰ Zugleich werden

⁵³⁵ Ähnlich schließt das Pola, Priesterschrift, S 114f, aus der Tatsache, dass Ex 16-19 für eine zweimonatige Wanderung nur so wenige Stationen erwähnt werden: „Für die Darstellung eines unmittelbaren Weges zum Sinaigebiet sind einzig theologische Gründe maßgebend.“ Dies werde durch die Künstlichkeit der Namen in Ex 16,1 und 17,1 unterstrichen und sei entsprechend für die Angaben in Numeri anzunehmen (ebd., S. 114). Auch Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 69, hält fest, dass man letztlich durch imaginäre Landschaften wandert.

⁵³⁶ In 14,25 und 21,4 ziehen die Israeliten Richtung Schilfmeer. Während in 14,25 dies eine Sanktion JHWHs ist, weil die Kundschafter und mit ihnen ganz Israel nicht ins Land wollten, können sie in 21,4 nicht direkt ins Land, weil Edom den Durchzug verweigert. War die erste Handlungsmotivation die Angst vor den Bewohnern, ist die zweite die Feindschaft der „Verwandten“. Dass „Richtung Schilfmeer“ auch „rückwärts zurück nach Ägypten“ heißt, liegt letztlich auf der Hand (s. auch Raschi zu 21,4b).

⁵³⁷ Dabei stehen sich die Möglichkeiten einer historischen Lokaltradition und einer theologischen Bedeutung im vorliegenden (Buch)Kontext nicht einander ausschließend gegenüber.

⁵³⁸ Pola, Priesterschrift, S. 115.

⁵³⁹ Gerade das wäre ein Gegenargument gegen Zengers Einteilung des Numeribuches, die im zweimaligen Horma von 14,45 und 21,3 den ersten und dritten Abschnitt innerhalb von 10,11-25,18 gekennzeichnet sieht (Zenger, Einleitung, S. 66): Zwar schließen sich selten zwei Funktionen eines Textes aus, aber hier scheint mir die Konnotation des Ortes seiner buchstrukturellen Funktion zu überwiegen, eben weil in Num 21 Inkohärenz als strukturelle Textaussage im Vordergrund zu stehen scheint.

⁵⁴⁰ Womöglich kann man so weit gehen, zu sagen, dass die kurze Erzählung 10,29-32 gerade deshalb nicht abgeschlossen ist, weil die Frage, worauf sich Israel auf dem Weg „nach Hause“ verlässt, im

letztlich interaktiv Rezipierende, die den Ortsangaben als Textorientierung folgen, immer wieder bis zur Konfusion in die Irre geführt. So ist es nur folgerichtig, dass die in den Bileamsprüchen genannten Völker und Länder den Horizont des Numeribuches weit verlassen: während „die Keniter“ (24,21) den Bogen zum Beginn der Tora zurückschlagen, verweisen „Assur“, „Kittim“ und „Eber“ (24,24) im Tenach und der erzählten Geschichte voraus in historische Zeit bzw. in die Prophetenbücher.⁵⁴¹ Die vollständige Entgrenzung und Desorientierung geographischerseits (Num 21-24) und halachischerseits (Num 25) endet in einer Plage (Num 25,8.18; 25,19), nach der quasi das Buch Numeri noch einmal beginnt, mit einer neuen Zählung der Israeliten.⁵⁴² In dieser Hinsicht ist die Balak-Bileam-Episode genuiner Bestandteil des Buches Numeri und gehört genau an diese Stelle.

Num 26-36

26,3 (25,19-26,51)	וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֹתָם בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל-יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר:	Im Gegensatz zur ersten Volkszählung im Numeribuch ist dieser Text nicht zeitlich markiert (1,18), wohl aber lokal (1,19; 26,3).
26,63 (26,63-65)	אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ:	Zusammen mit einer narrativen Gestaltschließung und der hierfür kennzeichnenden Markierung אֵלֶּה wird der Ort ausführlich bezeichnet. Es liegt hier also ein dreifach gekennzeichnete Abschluss des Textes ab 25,19 vor.
26,64 (26,63-65)	וּבְאֵלֶּה לֹא-הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר סִינַי:	Erinnerung an die erste Zählung von Num 1 und ihre Ausführung in Num 1,18-19.20-45 zusammen mit ihrer Verortung. Diese Angabe stellt keine Markierung des Handlungsortes dar, sondern streicht einen Unterschied der Zählungen von Num 1 und 26 heraus.
27,2 (27,1-11)	וַתַּעֲמִדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפָנֵי אֲלֻעָזָר הַכֹּהֵן וּלְפָנֵי הַנָּשִׂאִם וְכָל-הָעֵדָה פָּתַח אֶה-מוֹעֵד לֵאמֹר:	Obwohl die Szenerie in Num 26 die Texte aus Num 1-4 wieder erinnert, wo die lokale Konstruktion Israels um das Stiftszelt herum genauestens konzipiert wurde, ist in Num 26 von dem Stiftszelt keine Rede. So ist das Auftreten der Töchter Zelofchads vor dem Stiftszelt implizit eine Hervorhebung, und explizit die Nennung eines neuen Handlungsortes.
31,12 (31,1-54)	וַיָּבֹאוּ אֶל-מֹשֶׁה וְאֶל-אַלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל-עֲדַת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל	Innerhalb der Erzählung vom Krieg gegen die Midianiter wird ein erster Abschnitt, letztlich der Auftakt, abgeschlossen, indem die Erzählgestalt geschlossen und noch einmal die Verortung des

Verlauf der nächsten Kapitel diskutiert wird. Diesbezügliche Erzählsignale gibt es aber nicht. Das wäre aber auch wieder eine Erzählerorientierung, die doch aber zugunsten der Gottesorientierung fallen gelassen werden soll.

⁵⁴¹ Zu weiteren Bezügen der Balak-Bileamerzählung im Kanon s. Sals, Bileam.

⁵⁴² In dieser Hinsicht (aber nur in dieser) ist Olson, Death, recht zu geben.

	<p>אֶת־הַשָּׁבִי וְאֶת־הַמִּלְקוֹחַ וְאֶת־הַשְּׁלָל אֶל־הַמַּחֲנֶה אֶל־עֶרְבַת מוֹאָב אֲשֶׁר עַל־יַרְדֵּן יָרְחוֹ:</p>	<p>Lagers hervorgehoben wird. Die gesamte Zusammenstellung des Heeres und die Schlacht fanden damit „irgendwo“ statt. Zugleich ist die so genaue Verortung an dieser Stelle erzählökonomisch unnötig, weil derselbe Handlungsort, an dem sich Israel seit 22,1 befindet, noch einmal hervorgehoben wird. Das wiederum heißt, die Nennung ist narrativ umso wichtiger: 31,11-13 entwirft die Szenerie der folgenden Konflikte.</p>
33,50 (33,1-49)	<p>וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יָרְחוֹ לֵאמֹר:</p>	<p>Diese Hervorhebung hat Auswirkung auf den Inhalt der Rede: an der Grenze zur Überschreitung soll Israel im Land dann die Bewohner vertreiben.</p>
35,1 (35,1-8)	<p>וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יָרְחוֹ לֵאמֹר:</p>	<p>Nachdem beide Texte in Num 34 über die Grenzen des Landes (34,2-15) und über die Verteilungshelfer (34,16-29) nicht verortet waren, wird bei der Zusammenstellung der Levitenstädte und der Asylstädte letztlich demonstrativ die Lokalisierung der Rede am Jordan hervorgehoben.</p>
36,13 (36,13)	<p>אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יָרְחוֹ:</p>	<p>Es ist die Frage, ob sich 36,13 als Kolophon auf 22,1ff oder auf das gesamte Buch Numeri bezieht. Die Unterschriftenformulierung ist analog zu Lev 27,34 denkbar allgemein gehalten, was für einen Buchschluss spricht, die Lokalisierung in den Ebenen Moabs spricht für einen Teilabschluss.⁵⁴³</p>

Einzelnes:

- Abarim (27,12) ist Bestandteil der Gottesrede, und zwar der Aufforderung JHWHs an Mose, dort zu sterben (Mose befolgt dieses Gebot nicht, weil er zunächst um einen Nachfolger bittet). Abarim ist also kein Handlungsort.
- Eine Besonderheit stellt Num 32 dar. Aus 32,5 wird deutlich, dass sich die Handlungsfiguren noch immer östlich des Jordan befinden. Der Bericht über eine Landverteilung durch Mose (32,33-42) ist nicht denkbar auf einer Erzählbühne, er verlässt Raum und Zeit der vorherigen Verhandlung hin zu einer sagenähnlichen Erzählung.

Im Vergleich zur deutlichen wie wiederholten Verneinung, dass Ortsmarkierungen von Erzählungen kohärenzstiftende Orientierung im Gesamt des Buches seien, treffen wir ab 26,3 mit Rückgriff auf 22,1 auf das Gegenteil. Alle Ortsmarkierungen ab 26,3 betreffen – mit Ausnahme des (nur) präzisierenden 27,2 – die **בְּעֶרְבֹת עַל / מַעְבַּר יַרְדֵּן יָרְחוֹ** und greifen dabei 22,1 auf. Diese Formulierung kommt innerhalb des gesamten

⁵⁴³ S. zu ausführlicherer Problematisierung o. 2.3.1.3.

AT nur in diesem letzten Drittel des Buches Numeri vor. Sie existiert in zwei Varianten: **יִרְדֵּן** (22,1) / **עַל מֹאֵב** (26,3.63; 31,12; [33,48]⁵⁴⁴ 33,50; 35,1; 36,13) **יִרְחוּ**.⁵⁴⁵

Die Formulierung kommt sonst nur noch in Jos 13,32 vor: Sie ist dieselbe wie in Num 22,1 und somit wie die erste Erwähnung dieser Ortsangabe überhaupt, in Kombination mit **מִזְרַחָה** wohl aus Num 34,15. Der gesamte Text in Jos 13 mutet an wie eine Erinnerung an (viele) Ereignisse aus dem Buch Numeri insgesamt. Jos 13 bezieht sich auf Num 32,33-41, wo aber just diese Verortung gar nicht vorkommt. Dafür kommen Anspielungen an Num 18; 21; 26; 31 und 34 vor, was seine intertextuelle Funktion im Beginn des Kapitels hat, wo Josua daran erinnert wird, dass er nun alt und betagt sei (Jos 13,1). Auf Leistungen Moses zurückblickend geht es nun um die Aufstellung, welche Aufgaben noch offen sind. Trotzdem bleibt sowohl historisch wie literarisch unklar, warum Jos 13,32 die Formulierung in Num 22,1+34,15 aufnimmt und keine der anderen. Das ist selbstredend signifikant, betrifft aber Konzeption und Redaktionsgeschichte des Hexateuch und nicht den Aufbau des Buches Numeri, weshalb ich hier dieser Spur nicht weiter folge.

Die Verortung **יִרְדֵּן יִרְחוּ** / **עַל מֹאֵב** ist im Buch Numeri häufig erzählökonomisch unnötig (26,3; 31,12; 33,50; 35,1; 36,13). Gleichwohl sind damit nicht alle Texte zwischen 22 und 36 erfasst oder hierarchisiert. Es handelt sich hier also trotz aller Auffälligkeit nicht um ein durchgehendes Gliederungssignal des Buches. Aber dies ist die dominante Ortsmarkierung im letzten Numeridrittel, die exklusiv für Numeri ist und das hier Erzählte in das Noch-Nicht des Wohnens im Land einordnet.⁵⁴⁶ Damit verweist diese Formulierung auf das Josuabuch als dem Text, der die Überschreitung des Jordan erzählt.

Der Satzsatz des ganzen Buches ist auffällig: Die Ortsangabe bildet die allerletzten Worte des Buches. Sie betont im Nachhinein, dass die letzten Kapitel ab 22,1 an diesem Ort gespielt haben, obwohl es in 32 buchstäbliche Exkurse der Handlung in andere Regionen gegeben hat. Auch hier stellt das letzte Signal den Bogen her. Von den

⁵⁴⁴ 33,48 ist kein Gliederungssignal, weil diese Angabe Teil des Textzitat aus dem literarischen Itinerar des Mose ist.

⁵⁴⁵ Programmatische Verortungen an dieselbe Stelle in Dtn 1,1 und 1,5 nutzen dezidiert andere Formulierungen.

⁵⁴⁶ Tatsächlich kommt der Jordan im Verlauf des Deuteronomium immer dominanter im Zusammenhang mit dem „Ziehen über den Jordan“ vor, bis im Buch Josua, wo sich mit Abstand die meisten Belege zum Jordan finden, das Hinüberziehen die absolut überwiegende Mehrzahl der Belege stellt. Hier stellt Dtn 34,8 eine an Num 22,1-Dtn 34 erinnernde Ortsmarkierung dar, die allerdings nur in dem Ausdruck **מֹאֵב עֵרְבוֹת** besteht.

Ortsmarkierungen her ergeben sich also Hauptsignale durch 1,1 und 10,12 und 22,1 und 36,13, auch wenn diese Handlungsorte zwischenzeitlich verlassen werden.⁵⁴⁷

3.2.2.2. Exkurs: Berg Sinai und Wüste Sinai

Die Ausdrücke **הר סיני** und **מדבר סיני** werden gemeinhin als redaktionelle Signale unterschiedlicher Textkorpora gewertet. Tatsächlich kommt der Ausdruck **מדבר סיני** hauptsächlich im Buch Numeri vor. Die beiden einzigen Ausnahmen bilden mit Ex 19,1f der Beginn der Sinaiperikope und mit Lev 7,38 der Abschluss oder zumindest das Ende von Opfergesetzen Lev 1-7,⁵⁴⁸ also beides entscheidende Stellen der Sinaiperikope. Im Buch Numeri wiederum ist der Ausdruck bis auf die zwei Bezugnahmen auf Num 1 in 26,64 und auf Ex 19,2 in Num 33,15 auf Num 1,1-10,12 beschränkt.

Der Ausdruck **הר סיני** wiederum kommt neben Rückblicken auf das Sinaigeschehen⁵⁴⁹ exklusiv in Ex 19-34; Lev 25-27 vor. Die beiden Belege in Num 3,1 und 28,6 betreffen ebenfalls Rekurse. Diese sind aber bedeutsam: mit der eigentlich unsinnigen Verortung der Geschlechterfolge Aarons auf den Sinai (3,1) wird das Offenbarungsgeschehen *auf* dem Sinai in die Sphäre *am* Sinai eingetragen.⁵⁵⁰ Num 28,6 betrifft wie Lev 7,38 Opferregelungen, die damit höchstmögliche Legitimation erhalten.

Dass also **הר סיני** nur in Ex; Lev und kaum in Numeri gebraucht wird, dafür aber **מדבר סיני** hauptsächlich in Num 1-10 und Ex 19,1f, bestätigt den schon im Abschnitt „Chronologie“ geäußerten Verdacht, dass Num 1-10 zu Ex 19-Lev 26(27) dazutritt und die „Sinaiperikope“ erst herstellt. Ex 19,1f bildet im Blick auf diesen Begriff zusammen mit Num 10,11-12 den (redaktionellen) Rahmen um das Ganze.⁵⁵¹ Lev 7,38 stellt diesbezüglich wie schon Lev 8,33-35; 9,1 im Zusammenhang mit der Chronologie eine Art Brückenpfeiler der Redaktion für die Sinaiperikope und ihre formale Gestalt innerhalb des Leviticusbuches dar. Dass hier *beide* Ausdrücke **הר סיני** und **מדבר סיני** vorkommen, bindet Ex 19-Num 10 zusammen.⁵⁵²

⁵⁴⁷ Damit scheint die Funktion der Ortsmarkierung in 22,1 und 36,13 tatsächlich die Funktion zu haben, die dazwischenstehenden unterschiedlichen Texte zusammenzubinden (Fistill, Israel, S. 43 u.ö.).

⁵⁴⁸ Was Lev 7,38 abschließt, ist unklar, s. dazu oben 3.2.1.7.

⁵⁴⁹ Dtn 33,2; Ri 5,5; Neh 9,13.

⁵⁵⁰ Dass der Tod von Nadab und Abihu so explizit in die „Wüste Sinai“ (3,4) gelegt wird, wo doch Konstituens ihres Handelns und Todes war, dass es am Stiftszelt auf/am dem *Berg Sinai* geschah, steht in produktiver Spannung zur Geschlechterfolge Aarons auf diesem Berg.

⁵⁵¹ Zu Ex 19,2.3 in den Varianten s. Oswald, Literarkritik, S. 201-204.

⁵⁵² S. dazu anders Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 54f.

3.2.2.3. Exkurs: במדבר (הזה) – (diese) Wüste

Auf verschiedenen Kommunikationsebenen fällt die Angabe במדבר. Das betrifft zumeist konkrete Angaben „Wüste x“. Auch wird an drei Stellen innerhalb von Reden auf „diese Wüste“ – במדבר הזה Bezug genommen (14,2.35; 20,4).⁵⁵³ Auffällig sind aber diejenigen Stellen, an denen die Wüste absolut vorkommt. Hervorgehoben wurde bereits 15,32, es ist die einzige Erzählungsmarkierung dieser Art. Alle anderen Erwähnungen finden sich in Figurenreden. Hier bilden die Erwähnungen in 14,10.22.29.32.33; 16,13; 21,5 einen Gegensatz zwischen „Wüste“ und „Ägypten“. 26,65; 32,13.15 bilden Erinnerungen an die Kundschaftererzählung und den nachfolgenden Konflikt (Num 13-14). 27,3 bezieht sich auf etwas Nicht-Erzähltes.⁵⁵⁴ Alle Stellen über „Wüste“ haben gemeinsam, dass sie letztlich weniger eine Ortsangabe als eine Zeitangabe darstellen und das Erzählte somit in einen Abstand zur Wüstenzeit (!) bringen.

3.2.2.4. relative Ortsmarkierungen

Relative Ortsmarkierungen sind alle sprachlichen Bezugnahmen auf andere erzählte Ereignisse, deshalb auch alle Lokaladverbien, die zur Gliederung des Textes eingesetzt werden. So wird z.B. mit der Präposition שם ein Ereignis in seiner Einleitung als an demselben Ort stattfindend wie das Vorherige markiert.⁵⁵⁵ Dies spricht für die so aneinandergehängten Passagen für eine einzige Erzählung mit verschiedenen Episoden oder für eine redaktionelle Verbindung zweier eigentlich unabhängiger Erzählungen, deren zweite lokal nicht fixiert ist.

9,17 (9,15-23)	וּלְפִי הָעֵלַת הָעֶנָן מֵעַל הָאֹהֶל וְאַחֲרֵי־כֵן יִסְעוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וּבְמָקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכֹּן־שָׁם הָעֶנָן שָׁם יַחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:	Dieser Vers gehört noch zur Einleitungssequenz dieses Abschnitts, der das Wandersystem erklärt. Es handelt sich sozusagen um einen lokalen Iterativ, der im folgenden noch ausführlich erklärt wird (9,18-22).
11,34 (11,4-34)	וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא קְבֻרוֹת הַתְּאֹהָה כִּי־שָׁם קָבְרוּ אֶת־הָעַם הַמִּתְאַוִּים:	Die absolute Markierung des Ortes wird durch den Begründungssatz mit einem unbestimmten Lokalpronomen weiter verstärkt.
12,15 (12,1-	וַתִּסְגֹּר מִרְיָם מַחֲוֵץ	Die Episode um Miriam hatte ihren Handlungsort synchron gelesen von der Notiz in 11,35. In der

⁵⁵³ Reden von Figuren sind auf der Kommunikationsebene 2 und weitere angesiedelt. Davon abgesehen handelt es sich um eine relative Ortsmarkierung.

⁵⁵⁴ Eine Besonderheit bildet 24,1, hier steht die „Wüste“ im Gegensatz zu der erzählten Szenerie, der sich Bileam entzieht.

⁵⁵⁵ Findet sich שם anderswo im Text, wird der jeweils zuvor benannte Ort noch einmal hervorgehoben.

12,15)	לְמַחֲנֶה שְׁבַעַת יָמִים וְהָעַם לֹא נָסַע עַד־הָאֶסֶף מְרִים:	Erzählung selbst gibt es keine absolute Verortung. In 12,4.5 war ein Wendepunkt des Erzählten durch die Nennung eines neuen Schauplatzes Stiftszelt eingeleitet worden.
20,1 (20,1-13)	וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה מְדַבְּרִיצֵן בְּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיָּשֶׁב הָעַם בְּקֹדֶשׁ וַתָּמַת שָׁם מְרִים וַתִּקְבֹּר שָׁם:	Hier findet sich eine mehrfache Unterstreichung des Handlungsortes, zweimal durch eine absolute Angabe und durch zwei relative Angaben. Die relativen Angaben verstärken die absoluten. Sie können nicht allein stehen. Darüberhinaus binden sie „Miriam“ an „Kadesch“.
20,26.28	וְהִפְשֵׁט אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וְהִלְבִּשְׁתָּם אֶת־אַלְעָזָר בְּנוֹ וְאַהֲרֹן יֵאָסֶף וּמָת שָׁם: [...] וַיִּפְשֵׁט מֹשֶׁה אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו וַיִּלְבֹּשׁ אֹתָם אֶת־אַלְעָזָר בְּנוֹ וַיָּמָת אַהֲרֹן שָׁם בְּרֹאשׁ הָהָר וַיֵּרֶד מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר מִן־הָהָר:	Genauso häufig wie beim Tod Miriams (20,1) findet sich in der Schilderung vom Tod Aarons das Adverb שָׁם. Hier ist der Aussageschwerpunkt verschoben: die Adverbien dienen der Anweisung JHWHs (20,26) und ihrer genauen Befolgung (20,28). Wie bei Miriam wird die absolute Ortsangabe durch das Relativum unterstrichen. Die Angabe „Gipfel des Berges“ (20,28) bezieht sich auf 20,27. Dabei dient nur 20,28 dem Abschluss der Erzählung, der dann noch in 20,29 fortgeführt wird. [...]
21,21f (21,21-31)	וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי לֵאמֹר: אֶעֱבְרָה בְּאַרְצְךָ לֹא נֹטָה בְשָׂדֶה וּבְכֶרֶם לֹא נִשְׁתָּה מִי בְּאֶרֶץ בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֹלֵךְ עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹר גִּבְלֶיךָ:	Die Formulierung אַרְצְךָ bezieht sich auf den Regierungsbereich Sihons. In 21,22 befinden wir uns aber schon in der Erzählphase der Komplikation <i>nach</i> der Einleitung. Diese liefert also nur indirekte lokale Orientierung.

Einzelnes:

- Auffällig sind die Häufungen des Lokaladverbs in Num 13-14⁵⁵⁶; 21⁵⁵⁷; 33⁵⁵⁸ und 35,⁵⁵⁹ die jeweils der lokalen Thematik des jeweiligen Textes geschuldet ist. Gliederungssignale sind diese Vorkommen von שָׁם nicht.

⁵⁵⁶ Interessanterweise dient hier keines der Vorkommen von שָׁם als Gliederungssignal auch nur von Unterabschnitten, sondern hat ausschließlich aussagenunterstreichende Funktion als Rückbezug auf zuvor genannte Orte (13,22.23.24.28.33; 14,22.35.43). Da dieser Sprachgebrauch nicht durchgehend durch das Numeribuch anzufinden ist, könnte man dies als Stil von (dieser Schicht von) 13-14 bezeichnen, s. dazu grundlegend Krispenz, Frage, bes. S. 48-49 u. 92-115.

⁵⁵⁷ Im Itinerarabschnitt 21,10-20 werden die (absoluten) Nennungen des Aufenthaltsortes durch Lokaladverbien miteinander verkettet. שָׁם findet sich in 21,12.13.16.

- 22,41 leitet mit der Renominalisierung von Balak und Bileam sowie mit einer relativen Zeitangabe, einer absoluten und einer relativen Ortsangabe einen neuen Abschnitt *innerhalb* der Bileamerzählung ein.
- 35,33f ist nicht lokal markiert, sondern betrifft eine Bestimmung über das Land, in dem man sich aufhält. Diese Bestimmung ist ausdrücklich nicht an das Land Kanaan/Israel gebunden, sondern relativ zu denjenigen, die angesprochen sind. Auch ist hier deutlich: JHWH wohnt bei dem Volk, nicht in dem Land; das ist analog zu Bileams Schau.

Das Buch Numeri dürfte neben dem Buch Josua das biblische Buch mit den meisten lokalen Markierungen sein. Dass so wenige Erzählungen lokal relativ und damit mit einem hergestellten Zusammenhang zum Vorherigen gegliedert sind, verweist darauf, dass in Numeri mehr oder minder selbständige Episoden wiedergegeben sind, die womöglich noch in einer anderen Reihenfolge stehen können. Auf vorherige Zusammenhänge wird kaum rekuriert.

Zunächst fällt auf, dass es – wie allseits festgehalten – erheblich mehr Markierungen des Ortes gibt als der Zeit. Das liegt zum einen daran, dass offensichtlich schlicht auf die zeitliche Orientierung der Geschichte(n) im Buch Numeri nicht viel Wert gelegt wird. Tatsächlich deutet sich bereits nach der Betrachtung weniger Gliederungssysteme an, dass das Erzählen im Buch Numeri wenn überhaupt multilinear funktioniert (s. dazu u.). Interessanterweise scheint ein gemeinsames Kennzeichen multilinearer Texte die Gestaltung des Raumes als dominante Komponente zu sein, die Seibel auf den Punkt bringt: „Zeitorientierung verwandelt sich in Raumorientierung.“⁵⁶⁰ Dazu kommen aber die itineraren Widersprüchlichkeiten und Zirkel. Während also das Buch Numeri durch die Verweigerung von Zeitangaben keine zeitliche oder chronologische Orientierung ermöglicht, wird dasselbe Ziel in bezug auf die Ortsangaben durch ein Zuviel und ein relatives Chaos erreicht. Die interpretatorische Linie, dass Num 10,29-36 in den Text umgesetzt wird, also dass kein menschliches Auge, sondern nur die Führung durch JHWH das Volk leiten kann, wird auch dadurch weiter bestärkt, dass gerade viele Gesetzes- und Kulttexte gar nicht verortet sind: Israel soll sich ganz auf JHWH verlassen.

⁵⁵⁸ In 33,1-49 wird deutlich weniger Gebrauch des relativen Anschlusses **וְ** gemacht als in 21,10-20 (33,9.14.38). Dies ist dem unterschiedlichen literarischen Charakter beider Texte geschuldet. Darüber hinaus hat 33,38 eine intertextuelle Beziehung zu 20,22-29 und 20,1.

⁵⁵⁹ Belege: 35,6.11.15.26f.

⁵⁶⁰ Seibel, Erzähltheorie, S. 232.

3.2.2.5. Zusammenfassung

Was lässt sich gesamthaft aus den narrativen Ortsmarkierungen im Buche Numeri schließen? Wichtig ist hier, dass eine Nichttrennung von Episoden durch Ortsangaben in obigen Tabellen nicht heißt, dass die jeweilige Erzählung keinen Ort hat oder notwendig an dem zuvor genannten spielt, sondern nur, dass dieser Ort nicht zur Signalisierung eines neuen Textzusammenhangs genannt wird.

Auffälligerweise sind die Einführungsformeln in Num 1,1; 3,14; 9,1; 20,23; 33,50; 35,1 verortet (s. dazu u. 3.2.5.1.). Warum wiederum einige Texte ohne jede Ortsmarkierung auskommen, ist unklar. Eine de facto relative lokale Angabe ist das Stiftszelt als topographisch zwar sehr genaue Angabe, die aber geographisch nicht fixierbar ist, weil das Stiftszelt wandert.⁵⁶¹ Ebenso wie „außerhalb“ des Lagers etc. ist die Verortung des Stiftszelts doppelt relativ: es befindet sich zugleich mitten im Lager (Num 2; Ex 25,8) und außerhalb (Ex 33,7f; Num 12,4).⁵⁶² Davon abgesehen, dass diese widersprüchliche lokale Markierung theologisch ausgesprochen präzise ist, insofern JHWH einerseits als inmitten seines Volkes und andererseits als der/die/das ganz Andere sich woanders aufhält, scheinen, was die lokale Orientierungsfunktion dieser Details angeht, die RedaktorInnen die auf sie gekommenen Textgestalten⁵⁶³ über die Stimmigkeit der aktuellen Erzählung gestellt zu haben.

Es fällt die Menge der Angaben insbesondere im Vergleich zu den Markierungen der Zeit auf. Und doch: trotz ihrer Vielzahl kann man aufgrund der lokalen Angaben in Num 1-36 oder auch Num 1,1-22,1 keine Karte des Wüstenzugs zeichnen.

Von den genannten Orten sind also einige sehr bekannte und wohl in den verschiedenen Erzählzeiten bewohnte dabei. Andere Lokalisationen sind mythische und sagenhafte Orte. Dass einiges – insbesondere gegen Ende der Wüstenwanderung nicht ‚realistisch‘ ist oder dass z.B. Horma so oft benannt wird, zeigt unabhängig von möglichen unterschiedlichen Herkünften des Erzählten, dass *dieser* Text eine Welt erzählt, die nicht jetzt und nicht hier, im wörtlichen, nicht aber im buchstäblichen Sinne unauffindbar ist. Diese Funktion der Ortsangaben ist zu unterscheiden von der Funktion, auf die Bal hingewiesen hat, und die sie „acting places“ nennt:⁵⁶⁴ einige Orte sind regelrecht Akteure der Handlung. Dies wäre z.B. im allzu oft geänderten Num 22,32b,

⁵⁶¹ Jacob, Exodus, S. 1160, hat das Stiftszelt treffend und seitdem vielzitiert als „mitwandernden Sinai“ bezeichnet.

⁵⁶² M.E. kann gerade Num 11,16-30 eine Synthese beider Konzeptionen darstellen, insofern die Ältesten zum Geistesempfang zwar draußen sind (11,26-30), Eldad und Medad aber inmitten des Lager auch vom Geist ergriffen werden (11,26-30).

⁵⁶³ S. dazu den Überblick und die angegebene Literatur bei Pola, Art. Stiftshütte.

⁵⁶⁴ Bal, Narratology, S. 136f.

das wörtlich übersetzt heißt: „der Weg stürzt dich vor mir ins Verderben“, gegeben.⁵⁶⁵ Aber derlei Rollen spielen Orte und Toponyme in der Buch*gliederung* nicht. Insgesamt scheinen die Ortsangaben nicht unbedingt der Geographie zu folgen: es ist eine geographische Theologie, aber keine geographische Topographie.

3.2.3. Gliederungssignale durch Nennung der Handlungsträger

Immer wieder ist es die Kombination verschiedener Signale, die den Beginn eines neuen Zusammenhangs markiert. Hierzu gehören auch Wechsel der Handlungsträger. Als Einleitung fungiert der Wechsel der Handlungsträger besonders da, wo vom Sprechen JHWHs zu Mose die Rede ist (Einführungsformeln). Häufig markiert das Auftreten einer Figur den Beginn einer neuen Teilsequenz. Während eine Veränderung in der Konstellation der Handlungsträger oft kleinste Sequenzen markiert, werden hier die Einleitungen neuer Erzählszusammenhänge aufgeführt, die durch neue Handlungsträger signalisiert werden. Eine Gliederungsmarkierung durch die Nennung der Handlungsträger ist umso hervorgehobener, desto ausführlicher sie eingeführt werden, was durch familiäre Filiation, Alter, Charakterisierung etc. erfolgen kann. Dazu kommt die sprachliche Betonung der Handlungsträgernennung.

Im folgenden wird nicht die Stelle zitiert, sondern nur die Handlungsträger und ihre möglichen Kennzeichnungen genannt. Wichtig ist auch hier, dass Figuren, die innerhalb von Reden erwähnt sind, erst dann Handlungsträger werden, wenn sie in Erscheinung treten, d.h. handelnd auf der Kommunikationsebene 1 des Textes auftreten. Da es hier um die Frage geht, ob die Veränderung der Personenkonstellation (oder die Hervorhebung derselben Figuren wie zuvor) einen neuen Text einleiten, finden Handlungsträger hier keine Erwähnung, die erst im Verlauf der Geschichte auftreten (und dann jeweils eben dadurch einen Unterabschnitt einleiten). Dieses Vorgehen macht allerdings Präludien zur eigentlichen Erzählung.

Ich unterteile das Buch wegen der Fülle der Belege wieder, diesmal in 1-8; 9-10; 11-19; 20-26; 27-36. Anders als zuvor werden nicht die Verse zitiert, sondern die Handlungsträger der Erzählung genannt. Als Erzähleinleitungen oder -abschlüsse sind folgende Auftreten von Figuren zu nennen:

3.2.3.1. Durchgang der Belege

Num 1-8

<i>Stelle</i>	<i>Figur(en)</i>	<i>Handlung</i>
1,1	JHWH, Mose	Verortete und datierte Einführungsformel. Wie kanonisch

⁵⁶⁵ Das hätte in der Kurzgeschichte „The Angry Street“ von Chesterton eine direkte Plausibilisierung.

(1,1-46)		später das Buch Jeremia beginnt das Buch Numeri mit der Zwiesprache zwischen dem Gott und seinem Auserwählten.
1,47 (1,47)	Leviten	Dies ist ein klassischer Überleitungssatz, der bei dem eben verhandelten Thema bleibt, aber die das Folgende prägende Handlungsträger benennt. Er steht zwischen den beiden Texten 1,1-46 und 1,48-54. Der Stamm der Leviten wird dabei ganz anders hervorgehoben als die anderen: der Gleichklang der zwölf Stämme in 1,20-43 signalisierte durch die Substantive eine Entwicklung von einer Familie (בְּנֵי, משפחת, עם, בית אבת, משפחת) zu einer Gesellschaft (צבא, כל יצא). Bei den Leviten wird sofort das Stammsein (מטה) und (erst dann) die Abstammung hervorgehoben. So wird vor dem neuen Abschnitt 1,48-1,54 das Thema fixiert (die Leviten sind dort keine Handlungsträger, sondern Textgegenstand).
1,48 (1,48-54)	JHWH, Mose	Einführungsformel
1,54 (1,48-54)	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	Textabschlussformulierung: Ausführung des Gebotenen
2,1 (2,1-34)	JHWH, Mose, Aaron	Einführungsformel
2,32-34 (2,1-34)	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, הלויים	Textabschlussformulierung. ⁵⁶⁶ Summe der IsraelitInnen (2,32), Ausnahme der LevitInnen (2,33), Ausführung des Gebotenen durch die IsraelitInnen (2,34). Dass es hier um verschiedene Perspektiven auf <i>alle</i> geht, wird deutlich unterstrichen.
3,1 (3,1-4)	Geschlecht Aarons und Moses	Listeneinleitung. ⁵⁶⁷ Aaron und die LevitInnen werden in diesen Kapiteln bislang abwechselnd hervorgehoben. Im Falle der LevitInnen mit expliziter Begründung (1,47a; 2,33), im Falle Aarons mit vorausgesetztem und wohl voraussetzbaren Vorwissen des Rezipierenden (2,1; 3,1).
3,5 (3,5-10)	JHWH, Mose	Einführungsformel
3,11 (3,11-13)	JHWH, Mose	Einführungsformel
3,14 (3,14-39)	JHWH, Mose	Verortete Einführungsformel
3,39 (3,14-39)	Die Gemusterten Leviten, Mose, Aaron	Diese Summe wird anders phraseologisch verankert als die anderen. Außerdem ist Aaron durch die masoretische Punktation (über den Buchstaben seines Namens sind Punkte gesetzt) hervorgehoben. ⁵⁶⁸
3,40 (3,40-43)	JHWH, Mose	Einführungsformel
3,44 (3,44-51)	JHWH, Mose	Einführungsformel
4,1(4,1-49)	JHWH, Mose, Aaron	Einführungsformel

⁵⁶⁶ Der Schluss des Abschnitts wird bereits in 2,31 angekündigt, indem es dort heißt, Dan breche als letztes auf.

⁵⁶⁷ Enthält eine Liste überhaupt Handlungsträger? Genauso ein Fall einer ‚reinen‘ (= ohne Sprecher eingeleiteten) Liste wie in 3,1-4 liegt noch in Num 33,1-49 vor.

⁵⁶⁸ Raschi erklärt dieses Phänomen damit, dass Aaron bei dieser Zählung nicht mitgezählt wurde. Dass niemand hervorhebt, dass auch Mose nicht mitgezählt wurde (im Gegensatz zu Num 26,59), zeigt, dass Auslegungen in bezug auf den besonderen Status des Mose dem Text folgen.

4,46-49 (4,1-49)	Alle Leviten	Textabschlussformulierung
5,1 (5,1-4)	JHWH, Mose	Einführungsformel
5,4 (5,1-4)	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	Textabschlussformulierung
5,5 (5,5-10)	JHWH, Mose	Einführungsformel
5,11 (5,11-31)	JHWH, Mose	Einführungsformel
6,1 (6,1-21)	JHWH, Mose	Einführungsformel
6,22 (6,22-27)	JHWH, Mose	Einführungsformel
7,1f (7,1-89)	Mose, וַיִּקְרִיבוּ נָשִׂאֵי יִשְׂרָאֵל רֹאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם הֵם נָשִׂאֵי הַמִּטָּה הֵם הָעֹמְדִים עַל-הַפִּקְדִּים:	Überschrift. Während die Handlung des Mose die zeitliche und situative Relation angibt, sind die Stämmerepräsentanten die neuen Handlungsträger in dem neuen Kontext. Sie werden vierfach bezeichnet, sind also denkbar stark hervorgehoben. Schön an dem Relief der Handlungsträger in Num 7 ist, wie hier die in Num 1-10 übliche Reihenfolge getauscht ist: während sonst die Teileinleitung durch das Gespräch zwischen JHWH und Mose gestaltet ist, und die Ausführung des Gebotenen am Schluss den בְּנֵי יִשְׂרָאֵל überlassen ist, ist es in 7,1ff Mose mit dem Volk und seinen Repräsentanten, die handeln, und als Abschluss JHWH, der in der Begegnung mit Mose dieses Handeln akzeptiert.
7,89 (7,1-89)	Mose, Er	Abschluss der gesamten Einweihungszeremonie. Nachdem nach der Aufrichtung allein noch die Wolke selbst und einzeln die Wohnung buchstäblich mit Beschlag belegt (Ex 40,17-34), ist dieselbe Stätte nach den Einweihungsopferten Kommunikationsort zwischen Gott und Mensch. Hier wird der Handlungsträger JHWH, der nur mit seiner Stimme in Erscheinung tritt, nicht mit substantivischen Attributen belegt, sondern in seiner Wahrnehmbarkeit beschrieben. Bereits 7,89b entzieht sich den Rezipierenden, weil nicht eindeutig festgelegt ist, wer zu wem spricht. So bewirkt der Text mit seinen sprachlichen Mitteln, dass die beiden Handlungsträger unter sich bleiben. Der Text wird trotz der ausführlichen Beschreibung der Gotterscheinung nicht weitergeführt, das „Dass“ der Erscheinung scheint Information genug.
8,1 (8,1-4)	JHWH, Mose	Einführungsformel
8,5 (8,5-22)	JHWH, Mose	Einführungsformel
8,22 (8,5-22)	JHWH, Mose, die Leviten, Aaron und seine Söhne	Während 8,22a den Unterabschnitt 8,20-21 abschließt, bildet 8,22b die Abschlussnotiz des ganzen Abschnitts 8,5-22. Die im Vergleich zu 8,5 veränderten Handlungsträger spiegeln die Entwicklung im zweiten Teilabschnitt 8,20-22a.
8,23 (8,23-26)	JHWH, Mose	Einführungsformel

Insbesondere in Num 1-10 ist eine Vielzahl von aufeinander folgenden Gebotstexten enthalten. Die einzelnen Signale, die diese Texte von Unterabschnitten eines langen

Textes unterscheiden, sind sporadische Wechsel der Handlungsträger, vor allem in den Durchführungssätzen, und die verschiedenen Themen der Gottesreden. Durch ihre je stereotype Einleitung stehen die Themen dieser Gottesreden, die Gebote, in keiner Hierarchie zueinander, sondern „nur“ nebeneinander. Zugleich sind 2,1; 4,1 sowie 3,14 und 3,39 (Textabschluss) mit je unterschiedlichen Mitteln besonders betont. Diese Texte stehen trotzdem (nur) neben den anderen, heben aber dominant Aaron (2,1; 4,1; 3,39) und die Leviten (3,14) hervor. Mit den Einführungsformeln macht das Buch Numeri zu Beginn deutlich, dass eigentlich alle Handlungen von JHWH initiiert sind.

Num 9-10

Stelle	Figur(en)	Handlung
9,1 (9,1-5)	JHWH, Mose	Verortete und datierte Einführungsformel
9,6 (9,6-14)	Einige Männer, Mose, Aaron	Mit der Textgliederungspartikel וַיְהִי und einem Nominalsatz mit neuen Handlungsträgern wird ein neuer Abschnitt desselben Themas Pessach eingeleitet.
9,15 (9,15-23)	Wolke	Zusammen mit einer relativen Zeitmarkierung leitet der neue Handlungsträger, die Wolke, den neuen Text ein.
10,1 (10,1-10)	JHWH, Mose	Einführungsformel
10,10 (10,1-10)	JHWH	In einer beglaubigenden Unterschrift schließt die JHWH-Rede ab. Die Selbstvorstellungsformel betont JHWH als Handlungsträger.
10,11-12 (10,11-12)	Die Wolke, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	In dieser recht langen Neues einleitenden Sequenz treten zwei Handlungsträger auf, die zusammen mit einer Zeit- und einer Ortsangabe einen Neubeginn signalisieren. Theologisch bedeutsam ist die Reihenfolge des Auftretens: zuerst ist die Wolke. Ihr folgen dann die Israeliten.
10,13 (10,13-28)	Sie (m.pl.)	Neben die iterative Gliederungsmarkierung tritt ein kompliziertes Handlungsträgergefüge: „Sie“ sind eine pronominale Weiterführung der בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Veranlasst wird das Ganze durch das Wort JHWHs und die Vermittlung des Mose.
10,28 (10,13-28)	אֱלֹהֵי מִסְעֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְצִבְאוֹתָם וּמִסְעוֹ:	Dieser Nominalsatz kennzeichnet noch einmal die Handlungsträger und schließt damit die erste Sequenz des Numeriteils „Wüstenwanderung“ ab.
10,29 (10,29-32)	Mose, sein Schwager/ Schwiegervater Hobab ben Reguel aus Midian	Hier kennzeichnen die beiden Handlungsträger den Neubeginn eines Abschnitts. Auffällig ist hier Hobab durch Patronym, Herkunft und Relation zu Mose hervorgehoben, das ist bei keinem anderen Handlungsträger im Buch der Fall. ⁵⁶⁹ Ebenso auffällig wird trotz dem sorgfältigen Erzählbeginn die Erzählung nicht beendet.

⁵⁶⁹ Allein onomastisch ist 10,29-32 hochsymbolisch: חַבֵּב heißt „Geliebter (Gottes)“, רֵעוּאֵל „Freund (Gottes)“ (Mathys, Personennamen, S. 232f, ausführlicher im semitisch etymologischen Vergleich Achenbach, Vollendung, S. 182f). Der Name, sein Patronym und seine möglichen redaktionskritischen Verbindungen zu anderen atl. Texten sind viel diskutiert. Erörterungen braucht es für die vorliegende Frage nicht, s. dazu die Zusammenstellung der Probleme und der bisherigen Lösungsvorschläge bei Seebass, Numeri, BK, S. 15f.

Ab der neuen absoluten Zeitmarkierung in 9,1 (und dann in 9,5) wird Zahl der Handlungsträger und ihre narrative Einführung variantenreicher. Erneut findet sich – wie seit langem bekannt – in 10,10-12,13 eine ganze Kumulation von Gliederungssignalen.

Num 11-19

11,1 (11,1-3)	העם	In casus-pendens-Konstruktion wird der neue Handlungsträger betont. Er kommt das erste Mal in einem Erzählaufakt im Buch vor. Das bestätigt sich auch quantitativ: Während zuvor עם nur in Num 5,21.27; 9,13 vorkam, häufen sich ab jetzt die Belege (78 mal zwischen Num 11 und 25). Ab Num 26 wird עם nur noch ganze sechs Mal erwähnt. ⁵⁷⁰
11,4 (11,4-34)	Gesindel, בני ישראל	Die zweite substantivische Satzteileilung in kurzem Textabstand signalisiert unmissverständlich, dass nun eine andere Erzählsequenz begonnen hat: insgesamt eine Vielzahl von Handlungsträgern und nicht mehr die Ruhe des Zwiegesprächs scheinen jetzt dominant zu sein.
12,1 (12,1-12,15)	Miriam und Aaron	Narrativ beginnt der Text ohne Markierung von Zeit oder Ort. Die Kennzeichnung als neue Geschichte läuft nur über die Einführung von Handlungsträgern. Miriam wird hier das erste Mal seit Ex 15,20f erwähnt. ⁵⁷¹ Diese Einführungsformel ist deutlich von dem stereotyp eingeleiteten Zwiegespräch zwischen Mose und JHWH abgehoben, und zwar durch die immer wieder diskutierte Präposition ב. ⁵⁷² So könnte sogar die Signalisierung der Differenz zwischen dieser und anderen Einführungsformeln eine der Funktionen dieser Präposition sein.
12,15 (12,1-12,15)	Miriam; העם	Vielfach bemerkt wird das Volk hier zum ersten Mal (in diesem Text) in der Schlussnotiz erwähnt und damit besonders hervorgehoben. Miriam wird im gesamten Text Num 12 ausgesprochen häufig renominalisiert.
13,1 (13,1-14,45)	JHWH, Mose	Einführungsformel. Nach diesem Auftakt in 13,1f vervielfachen sich die Handlungsträger in 13-14. Der Text wird eingeleitet, wie wenn es ein Gebotstext wäre (s. dazu u. 3.2.5.1.).
15,1 (15,1-16)	JHWH, Mose	Einführungsformel
15,17 (15,17-21)	JHWH, Mose	Einführungsformel
15,32 (15,32-36)	בני ישראל ein Mann	Neben der Lokalisierung des Geschehens und der Änderung des Textmodus von Gottesrede zu Erzähltext signalisieren zwei neue Handlungsträger einen neuen Zusammenhang.
15,37 (15,37-41)	JHWH, Mose	Einführungsformel
16,1 (16,1-17,28)	Korach, Datan, Abiram, On, 250 Männer	Trotz den vielen neuen Handlungsträgern beginnt dieser neue Abschnitt mit einem Narrativ. ⁵⁷³ Die unterschiedliche Wichtigkeit der beteiligten Männer ist in den heterogenen und verschieden langen Patronymen und Titeln

⁵⁷⁰ Belege: Num 27,13; 31,2.3.32; 32,15; 33,14.

⁵⁷¹ Das bezeichnet Knierim, Coats, Numbers, FOTL, z.St. wohl mit einigem Recht als „unvermittelt“.

⁵⁷² S. dazu Seebass, Numeri, BK, S. 59, und Rapp, Mirjam, S. 55-59.

⁵⁷³ Je nachdem ob man für die Verbform eine sonst im AT nicht belegte Wurzel לקח – „unverschämte sein“ annimmt (so Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, z.St.; Seebass, Numeri, BK, z.St.; Achenbach, Vollendung, S. 40 u.a.) oder einen elliptischen Gebrauch der Wurzel לקח mit der Grundbedeutung „nehmen“, verdrängt im zweiten Fall die massive Nennung der Personen ihr Tun über die Grenzen der Grammatik hinaus.

		niedergelegt. Dass On ben Pallu trotz seiner Einführung im folgenden keine Rolle (mehr) spielt, wird durch seinen vermuteten verballhornten Namen auf eine zusätzliche Desavouierung der Aufständigen zurückgeführt. ⁵⁷⁴
18,1 (18,1-7)	JHWH, Aaron	Einführungsformel. Der Unterschied zu den anderen Einführungsformeln besteht vor allem darin, dass JHWH in weiten Teilen von Kapitel 18 allein zu Aaron spricht.
18,8 (18,8-19)	JHWH, Aaron	Einführungsformel
18,20 (18,20-24)	JHWH, Aaron	Einführungsformel
18,25 (18,25-32)	JHWH, Mose	Einführungsformel
19,1 (19,1-22)	JHWH, Mose und Aaron	Einführungsformel

Obwohl Num 11-19 die bekanntesten Erzähltexte des Buches enthält, wie die Lustgräber, Miriams Aussatz, die Kundschafter, die Rotte Korach und der grünende Stab, finden sich erstaunlich wenige Einleitungen mit profilierten Nennungen der Handlungsträger. Die Kapitel 15; 18; 19 stellen erneut Kulttexte durch die stereotypen Einleitungen nebeneinander.

Num 20-26

20,1 (20,1-13)	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַם, עֵדָה Miriam	Ein Neuabschnitt wird hier vielfältig markiert. Neben einer relativen und einer absoluten Zeitangabe sowie einem Ortswechsel ist das vor allem die Aufzählung der Handlungsträger. Betont ist der dreifach verschiedene Ausdruck für das Volk. Ob die Sterbenotiz Miriams zur Texteinleitung gehört oder nicht, ist Gegenstand der Exegese von Num 20: umstritten ist, ob der Tod Miriams im Zusammenhang mit dem Wassermangel steht (so rabbinische Auslegungen) oder nicht (so historisch-kritische Auslegungen). Auch als Teil der Erzählung wäre ihr Tod (nur) Hintergrund des dann Erzählten. Als <i>Handlungsaufakt</i> der Erzählung kann der Konflikt des Volkes mit sich, seinen Anführern und seinem Gott gelten (20,2).
20,14 (20,14-21)	Mose, Boten, König von Edom	Mit fortlaufendem Narrativ sind es die neuen Handlungsträger, die zusammen mit der Nennung des Ortes den Beginn einer neuen Sequenz markieren. Die folgende Schilderung ist dadurch gekennzeichnet, dass die beiden Opponenten Edom und Israel bis zum Schluss der Erzählung in 20,21 beständig renominalisiert werden. Sie treten auf diese Weise beide als Kollektiv auf.
20,22 (20,22)	בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה	Nach Ende der Edom-Episode wird ein neuer Text durch die andere Bezeichnung Israels gekennzeichnet. War zuvor יִשְׂרָאֵל Handlungsträger, sind es nun wieder die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und die עֵדָה . Dass aber im folgenden Vers 20,23 eine Einleitung zur dann erzählten Handlung steht, macht 20,22 zu einem Übergangsvers (s.o.).
20,23 (20,23-29)	JHWH, Mose, Aaron	Einführungsformel
20,29	כָּל הָעֵדָה	Die Ausweitung der Handlungsträger auf eine größtmögliche und

⁵⁷⁴ Achenbach, Vollendung, S. 40f, gegen Seebass, Numeri, BK, S. 190f.

(20,23-29)	כל בית ישראל	kollektive Öffentlichkeit signalisiert neben der Gestaltschließung das Ende des Textes.
21,1 (21,1-3)	Der kanaänäische König von Arad, Israel	Narrativ-Anschluss mit gleichzeitig neuem Handlungsträger. Dass das Volk hier wie in 20,14-21 kollektiv ישראל genannt wird, weist auf eine anzunehmende parallele Konstellation und Entwicklung der Handlung.
21,4 (21,4-9)	נפש-העם	Nach der Einleitung in 21,4a werden in 21,4b neue Handlungsträger genannt, die zusätzlich die andere Textgattung als 21,1-3 kennzeichnen. Auch wenn hier das Volk Israel enig ist, ist es enig gegen JHWH. Das nimmt zunächst einen negativen Verlauf. Erst als jede einzelne Person handelt, gibt es eine lebensrettende Lösung. Was also in der Gegnerschaft gegen andere Völker funktioniert, nämlich Einigkeit, stellt sich gegenüber JHWH als falsch heraus. Gut deuteronomistisch ist jede einzelne Person gefordert. ⁵⁷⁵
21,9 (21,4-9)	איש	Nachdem eine kollektive Handlungsträgerbezeichnung im Verlauf der Erzählung dominant war, endet der Text mit einer Art Einzelfalllösung für jedeN BetroffeneN (s.o.).
21,10 (21,10-20)	בני ישראל	Eine weitere Änderung der Volksbezeichnung signalisiert zum wiederholten Mal einen erzählerischen Einschnitt – erneut mit Narrativfolge. Dass in 21,16 (עם) und 21,17 (ישראל) innerhalb des Abschnitts verschiedene Bezeichnungen vorkommen, signalisiert zusätzlich zu anderen Beobachtungen in der Exegese die inhaltliche und texthistorische Heterogenität des Textes 21,10-20.
21,21 (21,21-31)	Israel, Boten, Sihon König der Amoriter	Ein neuer Abschnitt verlässt die lokale Fixierung des Geschehens, die 21,10-20 geprägt hatte, und konzentriert sich ausschließlich auf die Handlungsträger, die nur indirekt mit Orten verbunden werden können. Wie in 20,14ff und 21,1ff tritt ישראל hier als Einheit auf. Während das Kräfteressen bei Edom (20,14-21) mit einem beiderseits kollektiven Auftreten in einer Vermeidung des Kampfes endete, signalisierte 21,1-3 durch zwei verschiedene Ausdrücke für die Gegenseite, dass das einheitliche Israel den Krieg gewinnen würde. Das ist hier ähnlich: während Israel in 21,21-31 mit demselben Kollektivbegriff bezeichnet wird – und sogar ohne die Nennungen von Mose und JHWH auskommt – gibt es für die Gegenseite verschiedene Namen. Offensichtlich signalisiert der Namensgebrauch von der Einleitung an durch die jeweilige gesamte Erzählung den Ausgang der Kriege.
21,32 (21,32-35)	מֹשֶׁה, רֹגֵל הָאֹמֶרִי	Dieser kleine Vers, von dem nicht klar ist, ob er dem vorherigen oder dem nachfolgenden Abschnitt zuzuordnen ist oder womöglich eine eigene Einheit bildet, fährt narrativ kontinuierlich zum Vorherigen fort und bietet zwei neue (Mose, den Spähtrupp) Handlungsträger und einen, der aus 21,21-32 bekannt ist (die AmoriterInnen). Durch die Wiederholung der Mosehandlung שלח kann man in 21,32 eine Fortsetzung von 21,21ff sehen.
21,33 (21,32-35)	Og von Baschan	Auch hier liegt narrativ eine Kontinuität vor, das Neue ist durch die Ortsmarkierung und den Handlungsträger gekennzeichnet. Dass der Verlauf der Erzählung ähnlich zu der von Sihon ist, und das Erlebnis mit Sihon auch explizit als Vorbild genannt wird (21,34b), macht 21,33-35 zur dritten Episode um Krieg und Eroberung anderer Völker. So ist es auch kein Wunder, dass Sihon und Og in biblischen Texten zu einer Zwillingsepisode werden – unter Auslassung der Eroberung von Jaser.
22,1	בני ישראל	Wie die drei Episoden in 21,21-31.32.33-35 wird hier der neue Abschnitt

⁵⁷⁵ Das trifft eine Aussage zur Theologie, nicht zur „Quellen“-zuschreibung. Diese ist ausgesprochen umstritten, je nachdem, ob 21,4-9 einheitlich ist und wie sein Verhältnis zu 2Kön 18,4 zu beurteilen ist. Die Forschungsmeinungen gehen in alle Richtungen auseinander, s. zum Überblick Seebass, Numeri, BK, z.St.

	Balak ben Zippor	durch zwei neue Handlungsträger und eine Ortsmarkierung mit Narrativ eingeleitet – und macht damit die Erzählung Num 22-24 zum vierten Glied in dieser Kette, insbesondere auch, weil erneut auf den Sieg über Sihon verwiesen wird (22,2) und mit „Moab“ eine Region vorkommt, die in Num 21,11.13.20.26.28.29 zum ersten Mal nach Gen 19; Ex 15 wieder erwähnt wird und in 22-24; 25 Handlungsträger ist. Damit wird Num 22-24 besonders durch die Nennung der Personen und Handlungsträger im Ko-Text verankert. ⁵⁷⁶
25,1	ישראל בנות מואב העם	Wie schon in den vier oben als Episoden bezeichneten Erzählungen finden wir hier ein narratives Kontinuitätssignal mit einer Ortsmarkierung und drei neuen Handlungsträgern. Damit ist das Thema angezeigt. Wie wird der Verlauf sein? Zunächst siedelt Israel als ganzes (25,1a), was letztlich eine Kontinuität zum vorherigen einigen, idyllischen Frieden im Schutz JHWHs (23-24) darstellt. Sodann aber ist vom Volk (עם) die Rede (25,1b-2), was an 21,4-9 erinnert, den Mangel und die Anforderung, sich an JHWH und <i>seinen</i> Kultzeichen zu orientieren. Das Muster des Wortgebrauchs, das Num 20-25,1a prägte, stimmt ab 25,1b nicht mehr; in 25,2-5.6f kommen ausgesprochen viele Begriffe für Gruppen vor. ⁵⁷⁷
25,6f	Ein simeonitischer Mann, eine Midianiterin, Pinchas	Mit הנה und einer Casus-Pendens-Konstruktion wird bereits syntaktisch Aufmerksamkeit erregt. Zwei neue Handlungsträger dienen erneut als Markierung eines neuen Erzählzusammenhangs, obwohl die Erzählung aus 25,1-5 noch nicht beendet war, und die zweite (25,6-9) letztlich ein Ende ohne Anfang erzählt, insofern in V.8f eine zuvor nicht genannte Plage erwähnt wird. Da es sich um dasselbe Thema handelt, werden beide (Halb-)Erzählungen zur Variation eines Themas. ⁵⁷⁸
25,10	JHWH, Mose	Der Abschnitt 25,10-13 bildet einen durch die Einführungsformel und ihre Rede gekennzeichneten Einschub, der als solcher keinerlei phraseologischen, sondern bestenfalls inhaltlich vagen Bezug zum Vorhergehenden hat, insofern als JHWH Pinchas' Tat als קנאה interpretiert. Danach (25,14) setzt sich das Erzählfragment (s.o.) fort. ⁵⁷⁹
25,16-18		Die abschließende Gottesrede bindet alle Züge beider vorangegangenen Halb-Erzählungen zusammen und zwar dominant mit Hilfe der Handlungsträger: „Peor“ פעור verweist auf 25,1-5, מגפה auf 25,8b (also sozusagen Teil II/1 der Erzählung von Num 25) und Kosbi auf den Schluss von Teil II (sozusagen Teil II/2), was durch den Einschub in 25,10-13 unterbrochen ist. ⁵⁸⁰ 25,17 wiederum leistet mit der Erwähnung der Handlungsträger und der inhaltlichen Aussage vom Angriffskrieg wiederum einen Vorverweis auf später in der von modernen LeserInnen

⁵⁷⁶ Dabei gelten große Teile von Num 22,1-5 mit unterschiedlichen Zuschreibungen als redaktionell.

⁵⁷⁷ Den androzentrischen Lektüren nahezu aller in Frage kommenden biblischen Texte als Texte, in denen Frauen Männer verführen, sei hier entgegengehalten, dass in 25,1b „das Volk“ zu den Töchtern Moabs geht (und nicht andersherum).

⁵⁷⁸ Fistill, Israel, S. 89, geht mit vielen anderen davon aus, dass 25,6-15 auf das vorpriesterliche 25,1-5 anschließt, zu letzterem s. die Übersicht über die Quellenzuordnung ebd., S. 94 Anm 134. S. zur Schichtung des Kapitels insgesamt Seebass, Zu Numeri 25,1-18. In den heutigen Wochenabschnittslesungen der synagogalen Lesejahrs endet der Abschnitt „Balak“ ab 22,1 in 25,8.

⁵⁷⁹ Hier ist der älteren Forschung von Baentsch, Numeri, HK, z.St., und Dillmann, Numeri, KEH, z.St., in ihrer literarkritischen Scheidung aus narratologischer Sicht recht zu geben.

⁵⁸⁰ Allein dieser narratologische Befund legt leider nicht nahe, ob 25,10-13 oder 25,16-18 älter oder jünger ist.

		chronologisch vorgestellten Handlung (Num 31), weshalb häufig V.16-18 als Nachtrag angesehen wird. ⁵⁸¹ Narratologisch liegen also zwei (Halb-)Erzählungen vor: 25,1-5 und 25,6-18.
26,1	JHWH, Mose, בן-אהרן כהן אלעזר	Einführungsformel. Hier wird Eleasar zum wiederholten Mal mit Patronym eingeführt. ⁵⁸² Nur an dieser Stelle steht sein Patronym in einer Texteinleitung. Eine einmalige Selbständigkeit von 26,1ff daraus abzuleiten, ist gleichwohl nicht zwingend.
26,51	פקודי בני ישראל	Der Abschluss des Abschnitts wird durch die Einleitung אלה und die (hier buchstäblich summarische) Nennung der Handlungsträger signalisiert.
26,52	JHWH, Mose	Einführungsformel
26,57	פקודי הלוי	Der neuer Abschnitt wird durch die Einleitung ואלה und die Nennung neuer Handlungsträger gekennzeichnet. Die folgenden Verse wiederholen zunächst in 26,58 das sprachliche Listenschema, aber werden dann zu einem narrativen Text mit Verbalsätzen.
26,62	Ihre Gezählten, alle Männlichen, die mindestens einen Monat alt waren	Gestaltschließung zu 26,57-61 einzig durch die Nennung der Handlungsträger. Unterschrift unter den Abschnitt über die Leviten mit der Nennung der Gesamtzahl wie oben (26,51). Im Nachhinein (26,62b) folgt das Stichwort zur Begründung, warum diese Liste (26,57-62) genau hier innerhalb von Num 26 steht: während 26,52-56 Ausführungen zur נחלה mit Rückbezug auf die Liste in 26,5-51 enthält, folgt danach die Liste derer, die keine נחלה erhalten werden (26,62b).
26,63	Mose, der Priester Eleasar, die Gezählten, die Nachkommen Israels	Gestaltschließung zu 25,19-26,62 durch die mit אלה eingeleitete Unterschrift. Sie umfasst beide Zählungen. Auffällig ist hier der Priestertitel Eleasars ohne das Patronym wie noch in 26,1. Das lässt texthistorisch darauf schließen, dass er eine bereits eingeführte Handlungsfigur ist, also das 26,63 entweder zeitgleich oder nach 26,1 entstand.
26,64	Die Gezählten aus Num 1	Gestaltschließung zu Num 1 und 26,4, die als Erläuterung zu 26,63 fungiert.
26,65	Die Gestorbenen nach Num 14 Kaleb ben Jefunne, Josua ben Nun	Die Begründung zur Erläuterung von 26,64 dient als Gestaltschließung zu Num 13f und 26,4. Die Verbindung von Num 1 und Num 13f (konkret 14,29) in der Altersangabe der Gezählten aus 26,4 wird hier bestätigt. Dass Kaleb und Josua wie bereits (dort noch frappanter) in 14,30.38 mit Patronym renominalisiert werden, ist auffällig, zumal diese Formulierung der Ausnahme nicht immer identisch ist, es wird also kein „ceterum censeo“-ähnliches Formular übernommen.

An den Handlungsträgern lässt sich erkennen, dass ab Num 20 Spaltung und Einigkeit des Volkes Israel thematisiert und in Variationen erzählt wird. An den Bezeichnungen für Israel und die ihnen begegnende Größe im Verlauf des jeweiligen Textes ist erkennbar, wie die Begegnung, die in 20,1-25,1a zumeist ein Konflikt ist, ausgeht. Spaltungen sind Thema in Num 25; 32; 34; 35. Einigkeit und damit verbundenes glückendes Handeln findet sich in 21,1-3.21-30; 22-24⁵⁸³, aber auch Trauer nach Miriams und Aarons Tod, dazu Geschichten der Wahrnehmung von außen (Num 22-

⁵⁸¹ Z.B. Knauf, Midian, S. 167; Achenbach, Vollendung, S. 440-442 (beide votieren für 25,14-18 als späte Fortschreibung); Fistill, Israel, S. 101f.

⁵⁸² Mit der patronymischen Formulierung Eleasar **בן-אהרן כהן אלעזר** in Ex 6,25; Num 3,32; 4,16; 17,2; 25,7. S. noch Jos 24,33.

⁵⁸³ Beidseitig eing treten Israel und Edom auf (20,14-21). In 21,4-9 lässt sich Israel (und JHWH/Mose) zunächst entzweien, findet dann aber wieder zusammen (s.u.)

24), die letztlich ein Pendant zum Bericht der Kundschafter (Num 13,33) darstellen. In all diesen Fällen spielen Bedrohungen von außen, zumeist durch andere Völker eine Rolle. Dazwischen kommen Texte zu stehen, die festhalten, dass es auf jeden einzelnen Clan ankommt (26; 27,1-11; 36). Neben der inhaltlichen Signalkraft zum Modus der Erzählungen stellt sich heraus, dass es in Num 20-26 die Nennungen der Handlungsträger sind, die das Buch strukturieren. Das findet seinen Höhepunkt in Num 26, der Zählung aller einzelnen Israeliten mitsamt ihrer Filiation in Vergangenheit und Zukunft. Hier wird jedes einzelne Mitglied des Volkes in seine Sippe, den Stamm und das Volk verortet und historisiert.

Die Vorstellung Olsons und in seiner Folge anderer, dass das Buch Numeri dominant vom Schicksal zweier Generationen⁵⁸⁴ erzählt, sieht den tiefsten Einschnitt des Buches vor Num 26. Narratologisch wären damit einige doppelte Erzählzüge erklärt: Tatsächlich ist dieser Einschnitt sogar buchübergreifend. So zumindest ließe sich beispielsweise (synchron und kanontheologisch) das gesamte Buch Deuteronomium erklären: es ist die Rede an eine Generation, die nicht am Sinai war.⁵⁸⁵ Ihr werden das Scheitern der Kundschafter (Num 13-14) als Negativ- und den Sieg über Sihon als Positivbeispiel (Num 21) neben vielen anderen aktuell und historisch orientierenden Informationen an die Hand gegeben (Dtn 1-3).⁵⁸⁶

Und doch ist die narratologische Abgrenzung von Num 26,1 („nach der Plage“ 25,19) innerhalb des Buch nur schwach. 25,19 stellt zusammen mit 9,6 den einzigen Anschluss an vorher Erzähltes im gesamten Buch dar. Die Einführungsformel **וַיֹּאמֶר** in 26,1 bildet keinen klaren Einschnitt (s.u. zu den Einführungsformeln). Zugleich enthält das Ende von Num 26 eine Reihe von Gestaltschließungen, die alle die HandlungsträgerInnen betreffen: 26,63 (**אֵלֶּה פְּקוּדֵי**) verweist nach vorn auf 26,1ff. 26,64 (**וּבְאֵלֶּה לְאַהֲרֹן**) verweist auf Num 1. 26,65 (**מֹת יָמָו בְּמִדְבָּר**) verweist auf Num 13f – und dann treten die Töchter Zelofchads neu zur Szene dazu! Ihre Geschichte stellt einerseits eine Ergänzung zur Volkszählung von Num 26 dar, andererseits eröffnet sie einen neuen Bogen: Sie wird erst mit dem Buchende vorläufig und in Jos 17 endgültig abgeschlossen sein. So ist im Text vielmehr betont, dass nach Num 26 ein Buchabschnitt zuende geht – und nicht anfängt.

⁵⁸⁴ Redaktionskritisch nimmt Olson, Death, S. 185, mehrere angesprochene Generationen an.

⁵⁸⁵ Taschner, Mosereden S. 61f.

⁵⁸⁶ Dieser Text wird ausführlich exegetisch diskutiert: Allein in den letzten Jahren sind dazu drei deutschsprachige Monographien erschienen, auf die hier verwiesen sei, weil die Komplexität von Dtn 1-3 sowie ihr Verhältnis zum Buch Numeri kaum in einem Satz zusammengefasst werden kann: Heckl, Moses Vermächtnis; Finsterbusch, Weisung (zum gesamten Buch Deuteronomium in synchroner Perspektive); Taschner, Mosereden.

Viel eher als der Generationenwechsel scheint erneut die Gottesbeziehung Israels entscheidend zu sein:

Num 27-36

27,1f	Die Töchter Zelofchads Machla, Noa, Hogla, Milka, Tirza	Das Neuauftreten der Töchter Zelofchads als Handlungsträgerinnen zeigt einen neuen Abschnitt an, dazu kommt die Nennung aller anderen Anwesenden, die im Falle von Eleasar, den Stämmerepräsentanten und dem Volk ausschließlich Zeugenfunktion haben. In 27,2 wird noch der Handlungsort benannt. So finden wir eine auffallend massive narrative Einleitung der Handlung vor, aber interessanterweise keine zeitliche Markierung und auch keine andere Gliederungsmarkierung – im Gegenteil, der Text ist narrativ angeschlossen. Das lässt sich nur deuten als deutliche Zäsur mit ebenso deutlicher Nicht-Zäsur.
27,12a	JHWH, Mose	Einführungsformel. Interessanterweise haben die Masoreten hier kein Satzende gesetzt, stattdessen in dem einzigen Text im Buch Numeri, der von Moses eigenem Schicksal handelt, geht die Einführungsformel JHWH direkt in Anweisungen an Mose über.
27,22f	Mose, Josua, Priester Eleasar	Durchführungsformel als Textabschluss in V.22a und 23b.
28,1	JHWH, Mose	Einführungsformel
30,1	Mose, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	Durchführungsformel als Textabschluss.
30,2	Mose, רֹאשֵׁי הַמִּטּוֹת לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל	Einführungsformel variiert. Plötzlich kommen die Stammesoberhäupter vor, sie spielen auch keine andere Rolle, als Publikum zu sein.
30,17	JHWH, Mose	Hauptsächlich phraseologisch hervorgehobene Unterschrift, die das Ganze als Gottesgebot an Mose beglaubigt.
31,1	JHWH, Mose	Einführungsformel (als Handlungsaufakt, ähnlich wie Num 13f).
32,1	בְּנֵי רְאוּבֵן וּלְבִנֵי-גָד	Durch die ungewöhnliche Satzeinleitung sowie durch die Nennung neuer Handlungsträger wird ein neues Thema klar benannt, nur schwach ist die Kontinuation zum Vorhergehenden nicht durch Narrativ, sondern nur durch Und-Synthese gewährleistet.
32,33	Mose, בְּנֵי רְאוּבֵן, בְּנֵי-גָד חֲצִי שְׁבֹט מְנַשֶּׁה	Die eigentliche Gestaltschließung zur Handlung von Num 32 bildet 32,33: der Wunsch der Stämme ist erfüllt. In 32,34-42 folgt ein lokal konkretisierender Nachtrag. Diese Gestaltschließung wird nur durch die Handlung gekennzeichnet, nicht unbedingt durch die Handlungsträger, weil diese stets mit dieser Benennung belegt werden. Dass der halbe Stamm Manasse plötzlich genannt ist, ist narrativ nicht eingeführt und wird auch im Nachhinein nicht begründet, was weithin Vermutungen zu seiner Nachträglichkeit hervorgerufen hat. ⁵⁸⁷ Einzig die Benennung der Landabschnitte verweist auf etwas Summarisches, aber das ist narrativ genauso ungenau eingeführt wie dieser Ausdruck. Interessanterweise ist es nur 32,33, was einen intertextuellen Bogen zu Num 21 schlägt, auch wenn die betroffenen Ortschaften schon in 32,3 genannt sind.
33,50	JHWH, Mose	Verortete Einführungsformel

⁵⁸⁷ Milgrom, Numbers, JPS, z.St., führt schon Ramban an und kommt nach eingehender Diskussion zum selben Schluss (ebd., S. 494-496); Seebass, Numeri, BK, S. 333f, zu einem ausführlichen Literaturbericht Achenbach, Vollendung, S. 376-378, der selbst erarbeitet, dass 32,33 und 40 einen von der Hexateuchredaktion bearbeiteten Grundtext darstellt. Insgesamt enthält offensichtlich der Text Num 32 heterogene Texte, die Vermutung legt sich nahe, dass sie zeitlich über mehrere erkennbare Bearbeitungsgänge in die heutige Gestalt gekommen sind.

34,1	JHWH, Mose	Einführungsformel
34,16	JHWH, Mose	Einführungsformel. Folgerichtig werden nun die Helfer bei der Landverteilung des Landes genannt.
34,29	Die Beauftragten, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	Auch die Abschlussformel zu 34,16-29 ist durch die Nennung der Handlungsträger geprägt.
35,1	JHWH, Mose	Verortete Einführungsformel
35,9	JHWH, Mose	Einführungsformel
36,1	רֹאשֵׁי הָאֲבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי-גִלְעָד בֶּן-מְכִיר בֶּן-מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי יוֹסֵף	Ganz andere Handlungsträger zeigen einen neuen Text an. Thematisch wird in der Rede der Männer an 27,1-11 angeschlossen.
36,13	JHWH, Mose, בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	Der Abschlusssatz des letzten Drittels (und zugleich des ganzen Buches) nennt noch einmal prägende Figuren der Handlung. Damit wären mit Aaron, Pinchas und Eleasar die Repräsentanten der Priesterschaft nicht die Hauptfiguren des Buches. Auch stellen thematisch Erzählungen nicht das Hauptthema des Buches dar, sondern die erlassenen Ordnungen und Gesetze.

Nachdem 20-26 signifikant durch die Handlungsträger gegliedert worden war, ist das in 27-36 nicht unbedingt der Fall. Hier wird eher eine Heterogenität der Texte, ihrer Themen und Strukturen deutlich. Ab Num 26 geht es in bezug auf die Handlungsträger zunehmend um ganz Israel. Der Schluss in 36,13 setzt mit dieser Nennung der Handlungsträger eine inhaltliche Pointe.

3.2.3.2. Exkurs: Die Biographie der Hauptpersonen

Verschiedene narratologische Ansätze konzentrieren sich nicht nur streng auf Auftritt und Abgang von Figuren, sondern – und das legt sich bei umfangreichen Stoffen durchaus nahe – auf das gesamte Leben der (Haupt)Figuren.⁵⁸⁸ Millard vermutet, dass der Tod der jeweiligen Hauptfigur ihren Erzählzyklus beendet, somit als narratives Signal zum Ende des Teilabschnitts zu werten ist und zuweilen sogar buchtrennende Funktion habe.⁵⁸⁹

Die Biographie der Figuren spielt bislang in Gliederungsentwürfen des Buches Numeri eine untergeordnete Rolle, kann sich aber als fruchtvoll erweisen, immerhin umfassen

⁵⁸⁸ Millard, Genesis, S. 49, 51, s. auch Fox, Book, 31-40. Im übrigen sei hier redundant festgehalten, dass die Biographien der literarischen Figuren und das Leben des historischen Mose grundsätzlich zwei verschiedene Dinge sind. Der historische Mose ist unsichtbar. Treffend drückt dies Donner aus: „Er verbirgt sich hinter dem Stoff“, und bringt die späterhin ausgeführten Gründe (Donner, Geschichte, Bd. 1, S. 123-126, 128-131) zu Beginn seiner Ausführungen auf den Punkt: „Aber gerade die schlechthin überragende Stellung des Mose ist die Ursache der historischen Problematik“ und zitiert dann mit Blick auf Mose Schillers Wallenstein: „Von der Parteien Gunst (nicht Haß) verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte.“ (Donner, Geschichte, Bd. 1, S. 123f).

⁵⁸⁹ Millard, Genesis, 52. Mathys, Bücheranfänge, S. 9. S. noch Fox, Book, S. 31-40 u. Gottlieb, Sof Davar, S. 214f.

vier der fünf Bücher das Leben des Mose, endet die Tora mit dem Tod des Mose (Dtn 34), und immerhin leiten der Tod Miriams, Aarons (Num 20) und die Todesankündigung für Mose (Num 27) möglicherweise einen früheren Schlussteil des Numeribuches oder womöglich der „Quelle“ P ein.⁵⁹⁰ Das wurde in der Antike durchaus so wahrgenommen, zum Beispiel hat Josephus angegeben, der Pentateuch umfasse die Geschichte der Welt bis zu Leben und Tod des Mose.⁵⁹¹ Osten-Sacken sieht ähnlich in der Biographie des Mose eine pentateuchische Hauptstruktur, die damit auch eine zeitliche ist.⁵⁹² Fast vier Bücher, vom Umfang her zwei Drittel des Stoffes befassen sich mit 40 Jahren der Geschichte Israels; die Genesis ca. 2500 Jahre und vier Generationen.⁵⁹³ Nur beiläufig wird erwähnt, dass Israel 430 Jahre lang in Ägypten gewohnt habe (Ex 12,40), gedacht wahrscheinlich zwischen Genesis und Exodus.⁵⁹⁴ Ob also das Leben der Hauptfiguren ein tragendes Moment sein kann, steht zu fragen. Und doch: So vielversprechend diese Textorientierung zunächst scheint, so wenig Material liefert sie.⁵⁹⁵ Im folgenden werden stichwortartig die biographischen Informationen der Hauptfiguren⁵⁹⁶ Mose, Aaron und Miriam aufgelistet:

<i>Mose</i>	<i>Aaron</i>	<i>Miriam</i>
Ex 2,1-10: Geburtsgeschichte des Mose; Notiz von seiner (älteren) Schwester (ohne Namen)		Ex 2,1-10: Geburtsgeschichte des Mose; Notiz von seiner (älteren) Schwester (ohne Namen)
Ex 2,11-15: Flucht aus Ägypten wegen Mordes		
Ex 2,16-22: Mose heiratet in Midian Zippora, die Tochter des dortigen Priesters Jithro; Geburt seines Sohnes Gerschom		
Ex 3: Theophanie JHWHs		
Ex 4,14: Einführung des „Bruders	Ex 4,14: Einführung des	

⁵⁹⁰ Perlitt, Priesterschrift; Ska, Introduction, S. 210-214. Der Tod der Hauptfiguren als Schluss einer Erzählung ist bisher vor allem Argument im Streit um Dtn 34 und seine mögliche Zuweisung zu P oder D gewesen. S. dazu im Überblick Frevel, Blick, passim, bes. S. 211-306f; Römer, Hauptprobleme, S. 292f. Dabei gilt es als Konsens, dass Miriam nicht Teil von Pg ist.

⁵⁹¹ Josephus, Contra Apionem, 39 [8]. Vgl. Philo, De vita Mosis, III, 291.

⁵⁹² Osten-Sacken, Pentateuchstruktur. S. auch Knierim, Composition, S. 395f; Zenger, Einleitung, S. 68.

⁵⁹³ Das veranlasst Knierim, Composition, S. 395, sogar dazu, den gesamten Pentateuch in die zwei Teile Genesis und Exodus-Deuteronomium eingeteilt zu sehen.

⁵⁹⁴ Das allerdings wird in Ex 2,1; 6,20 und Num 26,59 auf (nur) drei Generationen verteilt. Es ist diese Spannung, die Ex 1,5-7 aushalten muss. In Deutero-Jesaja findet sich bekanntlich eine ähnliche, wenn auch erheblich kürzere Lücke (Jes 40,1). Hier hat wahrscheinlich aus unterschiedlicher Motivation der eine Komplex das literarische Mittel des anderen übernommen.

⁵⁹⁵ S. schon Baltzer, Biographie, S. 38. Gegen Knierim, Composition, S. 406-415.

⁵⁹⁶ Dass Mose das gesamte Volk Israel in 20,14 als Bruder Edoms bezeichnet, lässt fragen, ob hier nicht ganz Israel die kollektive Hauptfigur des Buches Numeri (wie der ganzen Tora) darstellt. Das ist ohne Zweifel der Fall. Eine „Lebensgeschichte“ Israels analog einer Einzelfigur konstruieren zu wollen, kommt aber nicht nur der Kulturmorphologie Spenglers (Spengler, Untergang) als Anachronismus nahe, sondern verbietet sich insbesondere von einer deutschen Wissenschaftlerin: zum Leben gehört der Tod.

Aaron des Leviten“ in einer JHWH-Rede an Mose ⁵⁹⁷	„Bruders Aaron des Leviten“ in einer JHWH-Rede an Mose ⁵⁹⁸	
Ex 4,20.24-26: Rückkehr nach Ägypten; Beschneidung des Sohnes (?) durch Zippora		
Ex 6: Vorfahren (6,16-22) von Aaron und Mose und Nachkommen (6,23) Aarons	Ex 6: Vorfahren (6,16-22) von Aaron und Mose und Nachkommen (6,23) Aarons	
	Ex 15,20: Miriam die Prophetin, Aarons Schwester, singt ein Siegeslied durch das Schilfmeer	Ex 15,20: Miriam die Prophetin, Aarons Schwester, singt ein Siegeslied durch das Schilfmeer
	Lev 10: Die beiden ältesten Söhne Aarons sterben bei der Darbringung eines illegitimen Opfers ⁵⁹⁹	
Num 3,1: Toledot Aarons (und Moses)	Num 3,1: Toledot Aarons (und Moses)	
Num 12: Mose hatte eine Kuschitin geheiratet. Miriam und Aaron protestieren wegen Moses Führungsposition. Miriam bekommt Aussatz, wird aber davon geheilt.	Num 12: Mose hatte eine Kuschitin geheiratet. Miriam und Aaron protestieren wegen Moses Führungsposition. Miriam bekommt Aussatz, wird aber davon geheilt.	Num 12: Mose hatte eine Kuschitin geheiratet. Miriam und Aaron protestieren wegen Moses Führungsposition. Miriam bekommt Aussatz, wird aber davon geheilt.
		Num 20,1: Miriam stirbt
	Num 20,22.23-29: Aaron stirbt: er wird versammelt zu seinen Vorfahren und durch seinen Sohn Eleasar ersetzt	
Num 26,59: Aaron, Mose und Miriam als Geschwister in der Volkszählung	Num 26,59: Aaron, Mose und Miriam als Geschwister in der Volkszählung	Num 26,59: Aaron, Mose und Miriam als Geschwister in der Volkszählung
Num 27,12f: Todesankündigung für Mose, ⁶⁰⁰ V.15-23: Nachfolge durch Josua		
Num 31,2: Todesankündigung für Mose		
	Num 33,38: in der zitierten Erwähnung von Aarons Tod wird der Abschluss der vierzig Wüstenjahre auf sein Todesjahr datiert.	
Dtn 34: Mose stirbt		

Moses Status als Hauptfigur wird daran deutlich, dass von ihm eine (wunderhafte) Geburtsgeschichte bzw. Erzählung von der Bedrohung als Säugling erzählt wird, von

⁵⁹⁷ S. noch Lev 16,2.

⁵⁹⁸ S. noch Lev 16,2.

⁵⁹⁹ Irgendwo zwischen Ex 4,15 und Lev 9,3 (kanonisch fortlaufend gelesen) wurde Aaron vom Propheten zum Priester, wobei diese Funktionen durch Miriam die Prophetin auch auf ein Prophetsein Aarons zurückstrahlt (Ex 15,10f; Num 12,1). Wo hier texthistorisch die Linien verlaufen, ist nach wie vor umstritten, Utzschneider, Heiligtum, S. 97-101, vermutet, dass die sinaitischen Heiligtumstexte Mose auf seine prophetische und Aaron auf seine priesterliche Rolle festschreiben.

⁶⁰⁰ In 27,13 wird Aaron „Bruder des Mose“ genannt, und ihr Sterben wird gleichgesetzt.

den anderen nicht. Das erklärt sich selbstredend aus Texten, die erst im Laufe ihrer Überarbeitung die drei zu den Hauptfiguren und zu Geschwistern macht. Aber bemerkenswerterweise hat auch keine spätere Redaktion Vergleichbares oder auch nur einzelne Sätze eingefügt. Auch wurde Ex 2 (Mose als Erstgeborener und die Existenz einer älteren Schwester) eben nicht harmonisiert. Allein dies spricht übrigens für das Literaturmodell, das Blum für Kp beobachtet.⁶⁰¹

Die Lebensnotizen weisen im Fall von Mose bemerkbare und bekannte Lücken insbesondere in seinen Familiennotizen auf. So ist unklar, ob die Kuschitin in Num 12 mit Zippora, der Midianiterin, identisch ist. Letztere war ohnehin im Laufe von Ex 18 mit ihren Söhnen buchstäblich verschwunden. Von Aaron gibt es sowohl genealogische Listen (Ex 6,20-26; Num 3,1-4; Num 26,58-61) wie auch Erzählungen über den Tod seiner ältesten Söhne (Lev 10) und seine Nachfolge-Inthronisation (Num 20,23-29). Er ist dabei durch Vorfahren (Ex 6,20; Num 20,24), Nachkommen (Ex 6,23; Num 3,2; 26,60f) und Nachfolger (Num 3,3f; 20,25f.28) in die Generationenabfolge Israels eingeordnet. Mit Mose dagegen bricht dieser Zweig der Familie ab. Nur mit seinen Vorfahren ist er mit Israel überhaupt verbunden (Num 20,24; 27,13; 31,2) – und das durch seine Adoption (Ex 2,10) auch noch gebrochen. Er hat Nachkommen, die aber sozusagen explizit nicht erwähnt werden⁶⁰² und Verwandtschaft, in der dieselben Personen mehrere Namen haben.⁶⁰³ Ob Miriam Nachkommen hat oder überhaupt verheiratet war, ist den Texten nicht zu entnehmen.⁶⁰⁴

⁶⁰¹ Blum, Studien.

⁶⁰² In Ex 2,22 und Ex 18,3f werden seine zwei Söhne erwähnt, um seinen Erstgeborenen dreht sich noch die Episode vom „Blutbräutigam“ in Ex 4,20-26. Diese Nachkommen tauchen nie mehr auf, sie gehen, zusammen mit Zippora, quasi im Verlauf des Textes Ex 18 verloren (wenn man den zweifellos aus mehreren Texten zusammengesetzten Text als einen einzigen liest): Moses Schwiegervater kommt mit ihnen zusammen zu Mose. Mose begrüßt seinen Schwiegervater, die beiden gehen zusammen ins Zelt und regeln die Rechtsprechung, dann kehrt Jethro allein nach Hause zurück. In Ri 18,30 behauptet noch Jonathan, der Priester der Daniten, ein Nachfahre Gerschoms, Sohn des Mose zu sein. Um diese Stelle toben folgerichtig viele textkritische Streitigkeiten, zumindest ist inzwischen Konsens, dass bereits früh „Mose“ in „Manasse“ geändert wurde, weil ein solcher Text doch zu anstößig war. 1Chr 23,14-17 nimmt entsprechend der Ausrichtung des Gesamtbuches, eine Geschichte Israels zu verfassen, auch Mose samt seinen Nachkommen auf. Sie haben noch weitere Kinder. Ihr Geschlecht verliert sich aber.

⁶⁰³ So hat sein Schwiegervater mehrere Namen, die von rabbinischen Traditionen als verschieden begründete Ehrentitel verstanden werden: Jeter (Ex 4,18), Jitro (Ex 18,1), Hobab (Num 10,29), Heber (Ri 4,11), Keni (Ri 4,11), Reuel (Ex 2,18) und Putiel (Ex 6,25). Christliche Exegetinnen und Exegeten der Neuzeit führen diese Unterschiede zumeist auf verschiedene Quellen zurück. Und Moses Ehefrau heißt Zippora und ist Tochter des Midianiters Jithro (Ex 2,21 u.ö.), aber in Num 12,2 ist von einer kuschitischen Frau die Rede. Hier ist Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion, ob dies dieselbe oder eine weitere Frau Moses meint.

⁶⁰⁴ Trotzdem gibt es Traditionen von Miriam als Ahnfrau: sie sei die Urgroßmutter von Bezalel, der ihre Weisheit geerbt habe, auch eine Ahnin Davids. Sie sei identisch mit der ersten und der zweiten Frau Kaleb (1Chr 2,18; Midr Ex Rabba 1,17; 48,4). S. Navé Levinson, Was wurde aus Saras Töchtern?, S. 56-58.

Die Privilegierung des Mose vor Aaron und Miriam wird mehrfach und in Num 12 explizit hervorgehoben. Das ist ohnehin die Erzählung von der Konkurrenz der drei. Weder für Miriam noch für Aaron wird Geistbesitz erwähnt, wohl aber für Mose, die Siebzig Ältesten und Josua.

Vergleichbar werden die drei vor allem in ihren Sterbetexten: Während Miriam nur eine kurze Notiz erfährt (20,1), wird über Aarons Tod in einem geschlossener Abschnitt und der Auflistung in Num 33 berichtet (20,23-29; 33,38), und Moses Tod wird mehrfach angekündigt (27,12-23; 31,2; implizit in Dtn 3,23-29; 4,21f; 32,48-52) und dann erzählt (Dtn 34, bes. V.5-8).

Die Tode der Hauptfiguren sind unterschiedlich verortet: Dem kurzen Satz zu Miriams Tod in 20,1 eignen neben der Ortsangabe Kadesch noch drei Erwähnungen des Adverbs ׁש – „dort“. Im Bericht Num 33 findet sie oder ihr Tod keine Erwähnung. Aarons Tod (20,23-29) auf dem Berg Hor wird von JHWH angekündigt. Er bekommt einen Nachfolger, der vor seinem Tod eingesetzt wird. Wie Mose stirbt er auf einem Berg. Anders als Mose stirbt er zugleich betont in aller Öffentlichkeit (20,27). Das Volk betrauert seinen Tod dreißig Tage lang wie bei Mose (20,29; Dtn 34,7) und anders als bei Miriam. Die Attribuierung ׁש – „dort“ findet sich einmal in Gottes Ankündigung (20,26) und einmal in der Todesnotiz (20,28). Bei Aaron und Miriam wird also der Todesort stark betont, bei Mose gerade nicht.

Der Berg Hor oder lautlich Harhor ist Aarons Berg. Er wird nur im Zusammenhang mit seinem Tod erwähnt: Num 20,23-29; 33,37.38. Damit ist der Todesort des Aarons ähnlich unbekannt wie der des Mose, aber bei Aaron wird es nicht betont. Tatsächlich ist der Berg auch nicht lokalisierbar. In 34,8 kommt außerdem ein so genannter Berg am anderen Ende eines gedachten Israels vor. Der Berg Hor wird bekanntlich in Dtn 10,6 nicht als Sterbeort des Aaron, sondern stattdessen Beerot-Bene-Jaakan erwähnt. Dass Aaron einen expliziten Todesort hat, parallelisiert ihn mit Miriam; dass er nicht lokalisierbar ist, parallelisiert ihn mit Mose. Insbesondere in 20,23-29 kommen z.B. gleich drei Begriff für die Gesamtheit der Israeliten vor (כל העדה, וכל בית ישראל, בני ישראל). Dies zeigt, dass dies ein Dtn 34 analoger alle einigender Text sein soll. Num 20,23-29 und 33,38 zusammengesetzt bilden eine Parallele Aarons zum Tod des Mose in Num 27,12-23 und Dtn 34,1-12.

In Ex-Num kommen eine ganze Reihe von Menschen ums Leben, aber Begräbnisnotizen analog der Textcorpora Genesis oder „DtrG“ hat es hier nicht. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die beiden Hauptfiguren Miriam (Num 20,1) und Mose (Dtn 34,6) in ihrem Tod vom Rest des Volkes: sie werden im Gegensatz zu allen

anderen begraben, scheinen also von dem Fluch in 14,32f nicht betroffen zu sein.⁶⁰⁵ So wird Aaron nach 20,23-29 nicht begraben – dafür bietet Dtn 10,6 neben dem alternativen Sterbeort Beerot-Bene-Jaakan auch die Notiz, dass Aaron beerdigt worden sei. Die Formulierung **אֶל-עַמּוֹ אָסַף** – „zu den Seinen versammelt werden“ kommt dominant in den Genesistexten vor. Damit wird der Tod Aarons und Moses (20,24; 27,13; Dtn 32,50), nicht aber Miriams umschrieben. Dass aber Aaron in Num 3,1 noch mit der sogenannten Toledot-Formel, ebenfalls aus der Genesis, bedacht wird, macht ihn (und dezidiert nicht Mose) zu einem Patriarchen Israels.

Darüberhinaus ist die Frage der Nachfolge ebenfalls variiert: Während Miriam im Buch Numeri keine Nachfolgerin⁶⁰⁶ erhält, wird Aarons Nachfolger im direkten Zusammenhang mit seinem Tod eingesetzt. Es gibt also immer einen amtierenden Hohepriester. Moses Nachfolger wird zu seinen Lebzeiten eingesetzt (27,12-23), dann aber (synchron gelesen) lange wieder außer Betrieb genommen und erst deutlich später wieder vom designierten Nachfolger zum tatsächlichen erhoben (Dtn 34,9).

Die buchstrukturierenden Funktionen insbesondere der Todeserzählungen sind umso wichtiger: Sowohl der Tod Miriams (20,1) als auch die Notiz im Bericht in 33,38 über den Tod Aarons sind mit einer absoluten Datierung versehen. Der tatsächliche erzählte Tod des Mose (Dtn 34) sowie alle seine Ankündigungen erfahren keine zeitliche Festlegung.⁶⁰⁷ Es gibt bestenfalls die Altersangabe des Mose bei seinem Tod (Dtn 34,7), die allerdings eine ganze Reihe anderer Funktionen hat als just eine erzählerorientierende.⁶⁰⁸ Sein Tod wird in Num 27,12ff samt der Investitur eines Nachfolgers lange vor dem tatsächlich erzählten Tod angekündigt (und in 31,2 wiederholt). Aber die Erwähnung von Aarons Tod in 33,38 dient zur Orientierung der Gesamterzählung.

Mit dem Tod des Mose endet die Tora und demnach durch den Kunstgriff der Zeitverdichtung im Buch Deuteronomium außerdem die vierzig Jahre der Wüstenzeit.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Tatsächlich kommt **קָבַר** – „begraben“ nur an zwei Stellen im Numeribuch vor: in Num 11,34 werden die Gierigen begraben und in Num 20,1 Miriam. Nur noch in Num 33,4 wird daran erinnert, dass die Ägypter die Erstgeborenen begraben mussten.

⁶⁰⁶ Es ist eine exegetisch gut begründete Hypothese, dass in der Figur der Noadja sich Züge Miriams finden, s. dazu Kessler, Mirjam.

⁶⁰⁷ Ausnahme ist Dtn 32,48, hier spricht JHWH zu Mose „am selben Tag“.

⁶⁰⁸ Frevel, Blick, S. 61-63, 228-233, 339-342.

⁶⁰⁹ Trotz des spärlichen Materials mit Ausnahme der Todesnachrichten wird mit der Biographie des Mose oder seiner „kohärenten“ Einführung als „zentraler Hauptfigur“ (Blum, Studien, S. 240f) argumentiert, wenn es um die Frage geht, ob P eine Quelle oder eine Redaktionsschicht sei; die erste P-Notiz zu Mose findet sich nämlich erst in Ex 6,2 (s. zu einem Überblick Blum, Studien, S. 231, 240-242), was dadurch zu einer „Schaltstelle“ innerhalb der P-Texte wird (Koch, Redaktor, S. 462). Hier wären mir Reflexionen über die vorliegende Literaturgattung ebenso wichtig wie ein ausgedehnter Vergleich zwischen den Erzählungen um Mose, denen um Elia (1Kön 17ff) und denen um Melchisedek (Gen 14), um derlei Verbindungen von Biographie und Kriteiologie eines Quellencharakters entscheiden zu können (s. Koch,

Mit dem Tod Aarons endet in 33,38 die Wüstenzeit (für Num 33). Mit dem Tod Miriams könnte der Kreis der Erzählungen vom Streit um die Führerschaft des Volkes Israel zuende sein, der seit 10,29 bis 20,1 die allermeisten Erzähltexte prägt. Es folgt direkt nachfolgend der letzte große Konflikt in 20,2-13. Mit der Entfremdung vom Volk und von JHWH wird Miriam nicht belegt – was wiederum die positive Beziehung des Volkes zu ihr in 12,15 in Erinnerung ruft. Dies alles stellt den Abstand zwischen Aaron und Miriam einerseits und Mose andererseits her, der in Num 12,6-8 statuiert worden war.

Auch an den biographischen Notizen der Hauptfiguren kann man sehen, dass das Buch Numeri einen Zusammenhang zu den anderen Büchern erst herstellt, hier allerdings besonders zu Genesis, zum Anfang des Buches Exodus und zum Ende des Buches Deuteronomium. Nur das Buch Numeri hat mit Num 12 und 26,59 Texte, in denen alle drei zusammen vorkommen. Zusammen mit der konstitutiven Bedeutung von Num 1-10 für die Sinaiperikope (s.u. 5.3.), ließe sich sehr pointiert formulieren: ohne die Stoffe im Buch Numeri kein Pentateuch.

3.2.3.3. *Patronyme und Titel der Hauptpersonen*

Mose wird genau zweimal näher qualifiziert: in 11,28 titulierte ihn Josua als אֲדֹנִי מֹשֶׁה – „Mein Herr Mose“, und in 12,3 ist etwas rätselhaft die Rede vom הָאִישׁ מֹשֶׁה – „Mann Mose“. Dass sich diese beiden einzigen Appositionen in 11-12 finden, ist deshalb sinnfällig, weil in diesen beiden Kapiteln Mose in seiner Funktion als oberste Versorger-, Richter- und Propheteninstanz (Num 11) und als der intime JHWH-Vertraute (Num 12) infrage gestellt wird.

Aaron kommt von 101 Nennungen im Buch insgesamt innerhalb zweier Texte als Bruder des Mose vor, und zwar in den beiden Texten, in denen es um ihr todeswürdiges Verschulden geht (20,8; 27,13). Als Priester wird er in 3,6; 26,64; 33,38 selbst erwähnt, und in 25,7.11; 26,1 in Patronym- und Funktionsbezeichnungen von Pinchas (Num 25) und Eleasar (Num 26). Diese Verse sind jeweils hervorgehoben und für die Exegese der Texte hochrelevant, für ihre Struktur aber nicht unbedingt. Auch insgesamt ist die Anrede an „Aaron und seine Söhne“ häufig (schließlich geht es sehr wahrscheinlich um die Installation von Hohepriesterrechten, auf die sich Kreise im Zweiten Tempel berufen).

Redaktor, S. 465). Tatsächlich lässt sich kaum eine Biographie der Pentateuch-Hauptfiguren aufgrund des Textmaterials (re)konstruieren. Wie verhält sich die narrative Einführung einer Figur zu ihrer erzählten Biographie? Ein ähnliches Bild liefert die Auswertung der Todesnotizen des Mose Num 27,12-23; Dtn 34 für die Frage nach dem Ende von P. S. dazu die biographische Argumentation Weimars, Struktur, S. 111 Anm. 86, für Strukturfragen von Pg; ähnlich Frevel, Blick, passim, und die von ihm bearbeitete Literatur.

Eleasar wird in den Büchern Exodus und Leviticus beständig als Sohn Aarons apostrophiert (Ex 6,23.25; 28,1; Lev 10,6.12.16). Im Buch Numeri findet dagegen eine Entwicklung im Verlauf der Texte statt: In Num 1-26 wird er achtmal als Sohn bezeichnet, und siebenmal als Priester.⁶¹⁰ Dass seine Bezeichnung als Priester vor 20,28 bereits fünfmal eindeutig als sein eigenes Attribut und einmal möglicherweise das Aarons vorkommt, zeigt textlich, was sozialgeschichtlich satzungsmäßig bekannt ist, dass nämlich die Söhne der Priester selbst Priester werden. Sehr logisch umgesetzt ist es wohl Num 3,1-4, das die Dynastie Aarons festhält, deren Mitglieder in der Folge von dem allernächsten Text Num 4 priesterliche Funktionen wahrnehmen. In Num 3,32; 4,16 und 26,1 werden beide Identitäten hervorgehoben. Ab 26,3 ist Eleasar nur noch Priester (18 mal so genannt).

Das Fortschreiten der Dynastie zieht die Notwendigkeit der dynastischen Herleitung nach sich, so kommt **Pinchas** zehn mal vor, und ist davon nur in drei Versen nicht mit Patronym oder Funktionsbezeichnung genannt.⁶¹¹ Auch an anderer Stelle ist die Wohlgesetztheit der Patronyme und Titel deutlich: Eleasar und Pinchas sind in den Todestexten ihres Vater (20,23-29; Jos 24,33) nur Sohn.

Damit stellt sich heraus, dass insbesondere Verwandtschaftsbezeichnungen im Buch Numeri immer die Textaussagen unterstreichen und einen besonderen Akzent setzen.

3.2.3.4. Zusammenfassung

Die Funktionsbezeichnungen gesellschaftlicher Gruppen insgesamt stehen nur selten in Einleitungs- und Abschlussequenzen von Texten (7,2; 13,3; 30,2; 36,1). Sie heben die jeweiligen Handlungsträger zusätzlich hervor, sie betonen Figurenverhältnis und Handlungszüge, aber sie spielen in Fragen nach Abgrenzungen von Texten keine Rolle. Die überwiegende Anzahl der Texte ist durch die Änderung oder Neunennung der Handlungsträger eingeleitet. Entweder gibt die Nennung der Handlungsträger allein oder zusammen mit anderen Gliederungsmerkmalen den Ausschlag für eine Abschnittsgrenze. Ähnlich sind es auch die Textabschlusssignale, die massiv durch Hervorhebung der Handlungsträger geprägt sind. Dabei gibt das Gliederungssystem der Handlungsträger kein Relief, keine Unterscheidung von dominanten und subdominanten Texten.

Das heißt, die An- und Abwesenheit der Handlungsträger ist für die Textkommunikation viel fundamentaler als die Zeitkategorie und sogar die lokale

⁶¹⁰ Die Belege Num 25,7.11 betreffen Pinchas, in dessen Patronym Eleasar genannt wird.

⁶¹¹ Das ist mit Ps 106,30 ein poetischer Text, der durchaus durch eine lange Adelsauflistung seine Sprachkraft verliere, und mit Esr 8,2; 1 Chr 5,30 zwei Genealogien, deren Rahmen diesen Adel durchaus deutlich macht.

Strukturierung des Buches, aber auch viel banaler: ohne Handlungsträger keine Handlung. Diese Struktur des Buches Numeri zeigt aber erneut, dass die Kategorie Zeit, die zeitliche Verortung einer Erzählung sowie die Markierung von Fortlauf oder Gleichzeitigkeit von Handlungszügen nicht die wichtigste Textgliederung und -kommunikation darstellt.⁶¹² Stattdessen liegt ein Schlüssel für die Abgrenzung von Texten zum einen in den Themenwechseln und zum anderen in den Signalen der Handlungsträgenennung.

3.2.4. Motti und phraseologische Markierungen

Als Motto/Über- und Unterschrift werden von Forschenden unterschiedliche Phrasen gewertet. So ist auch die hier präsentierte Liste unabhängig von der Einsichtigkeit für andere Forschende willkürlich. Nicht aufgeführt sind hier rekurrente Zeit- oder auch Ortsangaben (s. dazu o. 3.2.1 u. 3.2.2.).⁶¹³ Dabei geht es nicht nur um festgefügte Phrasen, sondern um Über- und Unterschriften insgesamt, dazu geht es um die Ränder und Gliederungsmarkierungen, nicht um Rekurrenzen innerhalb eines Textes.

Was sind narrativ höherwertige Phrasen als andere? Was sind Erzählsignale für einen größeren Handlungsbogen/Textbereich und welche wirken nur auf den Nahbereich? Im Vorhinein lässt sich hier Quantitatives und Qualitatives unterscheiden: Rekurrentes hat einen erhöhten Wiedererkennungswert. Intertextuell Verweisendes hat einen tendenziell hohen Signalwert. Die Kumulation von Signalen ist ein quantitativ auswertbares Kriterium, qualitatives Gewicht wird einer Phrase durch ihre rhetorische Einkleidung verliehen. Das alles sind Kriterien, die erst zu gewichten und miteinander am konkreten Text in Beziehung treten. Auf diese Weise wird sich erst nach diesem Durchgang das Gewicht einer Phrase entscheiden.

3.2.4.1. Durchgang der Belege

Num 1-10

1,44-46 (1,1-46)	<p>אֱלֹהֵי הַפְּקָדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְנָשִׂאִי יִשְׂרָאֵל שָׁנִים עָשָׂר אִישׁ אִישׁ-אֶחָד לְבֵית-אֲבֹתָיו הָיוּ: וַיְהִיו כָּל-פְּקוּדֵי בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל לְבֵית</p>	Abschluss der in 1,2-16 gebotenen Zählung mit der einen Abschluss anzeigenden Phrase NS ⁶¹⁴ mit אֱלֹהֵי und der Wiederholung der Auftragsformulierungen.
---------------------	--	---

⁶¹² Gegen Hardmeier und Weiss zumindest im Blick auf das Buch Numeri.

⁶¹³ Ich habe mich hier also für ein unvollständiges Bild statt eines doppelten entschieden.

⁶¹⁴ NS = Nominalsatz; VS = Verbalsatz.

	<p>אַבְתֶּם מִבֶּן עֲשָׂרִים שָׁנָה וּמַעְלָה כָּל־יֵצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל: וַיְהִיו כָּל־הַפְּקָדִים שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשָׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים:</p>	
1,54 (1,48-54)	<p>וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֶּן עֲשׂוֹ:</p>	<p>Klassische Durchführungsformel, die die יִשְׂרָאֵל בְּנֵי als Handlungsträger hervorhebt, die in dem gesamten Abschnitt 1,48-54 gehäuft vorkamen, besonders im Vergleich zum vorherigen Abschnitt, wo sie nur in Auftrag und Abschluss erwähnt waren (1,2.45).</p>
2,32-34 (2,1-34)	<p>אֱלֹהֵי פְקֻדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית אֲבֹתָם כָּל־פְּקֻדֵי הַמַּחֲנֶה לְצַבָּאתָם שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשָׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים: וְהַלֹּוִים לֹא הִתְּפָקְדוּ בַתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כִּן־הָנוּ לְדִגְלֵיהֶם וְכִן נָסְעוּ אִישׁ לְמִשְׁפַּחְתּוֹ עַל־בֵּית אֲבֹתָיו:</p>	<p>Sprachlich wird diese Schlusssequenz dadurch eingeleitet, dass durch אֱלֹהֵי פְקֻדֵים das Summierende (auch mit den entsprechenden Vortexten in 1-2) ausgesprochen ist; die levitische Ausnahme wird mit einer JHWH-Gebotsformel wie noch häufig legitimiert (2,33), es folgt eine zusammenfassende Durchführungsformel (2,34).</p>
3,1 (3,1-4)	<p>וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אֶהֱרֹן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דְּבַר יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהָר סִינַי:</p>	<p>NS mit וְאֵלֶּה-Einleitung. Dies ist eine typische Überschrift für Listen, was entsprechend auch folgt. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת (hier mit Und-Syndese) sind typisch für die Genesis: Gen 10,1; 11,27; 25,12; 25,19; 36,1.9. Ohne Und-Syndese: Gen 2,4; 6,9; 11,10; 37,2. Mit singulärer Formulierung: Gen 5,1. Bildete die Toledotformel gleich welcher Gestalt das dominante Überschriftssystem der Genesis,⁶¹⁵ kann davon im Buch Numeri nicht die Rede sein. Stattdessen verweist der <i>Ausdruck</i></p>

⁶¹⁵ Hier bereitet Gen 2,4(b) Probleme in seiner Zuordnung zu Pg, der sonst einhellig die Toledot und ihre entsprechenden Einleitungssätze zugeschrieben werden, weil 2,4 eine Unterschrift zu 1,1-2,3 bildet und mit Gen 5,1 gleich im nächsten Vers der angenommenen Priestergrundschrift wieder eine Toledotformel folgt. Nach Baumgart, Umkehr, S. 38-85 unterteilen die sehr ähnlich strukturierten Toledot-Formeln in Gen 2,4 und 5,1 die Urgeschichte in drei Teile. Zur Problematisierung Stordalen, Genesis 2,4; Hieke, Genealogien, S. 47-65.

		zurück in die Genesis.
3,10b (3,5-10)	וְהִזְרָה הַקָּרֵב יוֹמָת:	Wie in 18,7 dient dieser Satz als Textabschluss. In den beiden anderen Belegen (1,51; 3,38) erweckt die Formulierung den Anschein eines Ceterum Censeo. Zwar ist die Vorstellung von dem todbringenden Verbot des Unbefugten in der Nähe JHWHs im AT weit verbreitet, aber die Formulierung vom Nähern des Fremden/mit Fremdem, das den Tod zur Folge hat, ist exklusiv für das Buch Numeri. ⁶¹⁶ Nur die Wiedergabe vom Tod Nadabs und Abihus, die in Numeri dieses Vokabular aufweist (Num 3,4; 26,61), wird in der eigentlichen Erzählung (Lev 10,1-2) ähnlich versprochen.
3,13 (3,11-13)	כִּי לִי כָל-בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הַקִּדְשֹׁתִי לִי כָל-בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד-בְּהֵמָה לִי יְהִיוּ אֲנִי יְהוָה:	Die Hervorhebung der Leviten als Erstgeburt Israels wird mit JHWHs ganzer Autorität unterstrichen. So beginnt die kurze Rede schon auffällig mit וְאֲנִי הִנֵּה (3,12) und endet ähnlich mit der Unterschrift אֲנִי יְהוָה (3,13). Der Abschluss enthält denselben Nachdruck wie 3,41.45; 10,10; 14,35; 15,41 und 35,34.
3,39 (3,14-39)	כָּל-פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל-פִּי יְהוָה לְמִשְׁפַּחְתָּם כָּל-זָכָר מִבֶּן-חֹדֶשׁ וָמַעְלָה שְׁנֵים וָעֶשְׂרִים אַלְף:	Hier schließt ein buchstäblich summarischer Satz die Zählung der Leviten ab. Es wird einerseits das Zählgebot für die Leviten aus 3,15 und andererseits die Ergebnisformulierung aus der Zählung der Israeliten in 1,44-46 aufgegriffen.
3,51	וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת-כֶּסֶף הַפָּדִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל-פִּי יְהוָה כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה:	Die beiden Phrasen in 3,51aß und 3,51b haben abschließenden Charakter. Auffällig doppeln sie letztlich dieselbe Aussage, unterstreichen also die Legitimation wie auch den Textabschluss zweifach.
4,46-49	כָּל-הַפְּקָדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשֵׁי־אֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-הַלְוִיִּם לְמִשְׁפַּחְתָּם וּלְבֵית אֲבֹתָם: מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן-חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל-הַבָּא לַעֲבֹד עַבְדַּת עֲבֹדָה וְעַבְדַּת מִשָּׁא בְּאֶהֱל מוֹעֵד: וַיְהִיו	Auch diese Summe der Zählung nimmt die eingangs der Rede aufgestellten Kriterien (4,2f) wieder auf, ebenso wie die bei fast jeder Familie genannte doppelte Autoritätsbezeugung אֶת-פִּי יְהוָה [...] בִּיד-מֹשֶׁה, nun für die Gesamtzahl, zusammen mit [...] מֹשֶׁה פָּקַד. Hier liegt also eine dreifache Legitimation und Abschlusssignalisierung vor. Num 4,1-49 ist damit der Text mit der massivsten phraseologischen Abschlussmarkierung im gesamten Buch.

⁶¹⁶ S. noch Num 17,5; 18,4.

	<p>פְּקֻדֵּיהֶם שְׁמִנֹת אֶלְפִים וְחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים: עַל־פִּי יְהוָה פָּקַד אוֹתָם בְּיַד־מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְעַל־מִשְׁאֹו וּפְקֻדָּיו אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:</p>	
5,4 (5,1-4)	<p>וַיַּעֲשׂוּ־כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁלְחוּ אוֹתָם אֶל־מַחֲוֵץ לַמַּחֲנֶה כְּאִשֶּׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	In diesem Satz befinden sich gleich drei Abschlussformulierungen derselben Aussage.
5,29-30 (5,11-31)	<p>זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׁטָה אִשָּׁה תַּחַת אִשָּׁה וְנִטְמָאָה: אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קְנָאָה וְקִנָּא אֶת־אִשְׁתּוֹ וְהָעֵמִיד אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וַעֲשֵׂה לָּהּ הַכְּהֵן אֶת כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת:</p>	Der Abschnitt vom Eifersuchtsordal endet mit einer abschließenden Betreffszeile הַקְּנָאֹת . Nachdem dieses Betreff noch mit זֹאת תּוֹרַת abgeschlossen wurde, folgt mit 5,31 ein Nachtrag, den ich wegen seiner Pointierung für einen Kommentar halte, der das Ordal als ungerecht qualifiziert. Dass 5,31 als Nachtrag später als 5,11-30 verfasst wurde, ist wahrscheinlich, wenn auch nicht beweisbar.
6,21 (6,1-21)	<p>זֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר אֲשֶׁר יֵדֵר קִרְבָּנוֹ לַיהוָה עַל־נִזְרוֹ מִלֶּבֶד אֲשֶׁר־תִּשְׁיֵג יָדוֹ כְּפִי נִדְרוֹ אֲשֶׁר יֵדֵר כִּן יַעֲשֵׂה עַל תּוֹרַת נִזְרוֹ:</p>	Genau wie 5,11-30 wird die Nasiräerregelung als תּוֹרַת־x bezeichnet und als Unterschrift noch einmal in ihren Kernthemen zusammengefasst. Auch dieses Betreff enthält eine Zusammenfassung der Zusammenfassung, hier wird aber noch einmal resümiert statt gewertet und noch einmal auf den geregelten Charakter des Ganzen verwiesen. In 5,31 bzw. für 5,11-31 kann es letztlich kaum so einen Verweis geben, weil Gegenstand des Ganzen der Versuch der Regelung von zügellosen Emotionen (eines Ehemannes) ist.
7,84-88 (7,1-89)	<p>זֹאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הַמִּשָּׁח אֹתוֹ מֵאֵת נְשֵׂאֵי יִשְׂרָאֵל קָעֵרֶת כֶּסֶף שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מֵזֶקֶי־כֶסֶף שָׁנִים עָשָׂר כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה: שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה הַקָּעֵרָה הָאֶחָת כֶּסֶף וּשְׁבַע־הַמִּזְרָק</p>	In Fortsetzung von 5,11-31 und 6,1-21 folgt der Abschluss der Stämmegaben durch הַמִּזְבֵּחַ זֹאת חֲנֻכַּת , und zwar ebenfalls im selben Stil wie 2,32-34; 5,11-31 und 6,1-21 zu Beginn des Schlusses und als letztes Ende. 7,89 stellt eine narrative Folge dazu dar.

	<p>הָאֶחָד כָּל כֶּסֶף הַכֹּלִים אֲלֵפִים וְאַרְבַּע־מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה מְלֵאֹת קִטְרֹת עֲשֶׂה עֲשֶׂה הַכֹּף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ כָּל־זָהָב הַכַּפּוֹת עֲשִׂים וּמֵאָה: כָּל־הַבָּקָר לְעֹלָה שְׁנַיִם עֶשֶׂר פָּרִים אֵילָם שְׁנַיִם־עֶשֶׂר כִּבְשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנַיִם עֶשֶׂר וּמִנְחָתָם וּשְׁעִירֵי עִזִּים שְׁנַיִם עֶשֶׂר לְחֻטָּאת: וְכֹל בָּקָר זֶבַח הַשְּׁלָמִים עֲשִׂים וְאַרְבָּעָה פָּרִים אֵילָם שְׁשִׁים עֲתִידִים שְׁשִׁים כִּבְשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁשִׁים זֹאת חֻנְכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הַמִּשְׁחָ אֹתוֹ:</p>	
8,4b (8,1-4)	<p>כִּמְרָאָה אֲשֶׁר הִרְאָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין עֲשֶׂה אֶת־הַמִּנְחָה:</p>	<p>In dem kurzen Text 8,1-4 ist ein sehr kurzes Gottesgebot enthalten (8,2b), das sofort befolgt wird (8,3), mit der entsprechenden Kennzeichnung der korrekten Befolgung. Nun enthält 8,4b auch die zu erwartende Durchführungsformel, die hier den Text abschließt, und doch könnte 8,4 letztlich besser nach Ex 37,24 stehen, zumal dort die korrekte Umsetzung des in Ex 25,37 Gebotenen fehlt. Dann würde 8,3 die Abschlussphrase als Durchführungsformel enthalten, was kurz, aber immer noch plausibel wäre. Wie aber ein Vers derartig weit entfernt von seinem vermeintlich einstmaligen Kotext fehlerhaft überliefert sein könnte, ist nicht wirklich erklärlich.⁶¹⁷</p>
8,20-22 (8,5-22)	<p>וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְכָל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְלוּיִם כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לְלוּיִם בֵּין־עֲשׂוֹ לָהֶם בְּנֵי</p>	<p>Wie schon in vorangegangenen Texten folgt einer ausführlichen Gottesrede ein kurzer Durchführungsbericht, der zu Beginn und zum Ende mit der Durchführungsformel gekennzeichnet ist.</p>

⁶¹⁷ So etwas liegt in Sach 4,10b vor, was hinter Sach 3,9 gehört. Auch wenn wir annehmen, dass Ex 25-40* und Num 1-10* einst einen durchlaufenden Text darstellten, wofür nicht nur Ex 40,36-38 spricht, ist der textliche Abstand für einen Überlieferungsfehler doch groß.

	<p>יִשְׂרָאֵל: וַיִּתְחַטְּאוּ הַלְוִיִּם וַיִּכְבְּסוּ בְּגָדֵיהֶם וַיִּנָּף אֹהֶרֶן אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וַיִּכַּפֵּר עֲלֵיהֶם אֹהֶרֶן לִטְהָרָם: וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לְעַבֵּד אֶת־עַבְדָּתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי אֹהֶרֶן וּלְפָנֵי בְנָיו כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כֵּן עָשׂוּ לָהֶם:</p>	
8,26b (8,23-26)	<p>כִּכָּה תַּעֲשֶׂה לְלוֹיִם בְּמִשְׁמֹרֹתָם:</p>	Dieser kurze Text – eine widersprechende Doppelung zu Num 4,3.23.30.47 ⁶¹⁸ – besteht nach der Einführungsformel nur aus der Gottesrede selbst, die in 8,26b einen 8,24a korrespondierenden Abschluss erhält. Allerdings fehlt eine Notiz einer Umsetzung. ⁶¹⁹
9,5b (9,1-5)	<p>וַיַּעֲשׂוּ אֶת־הַפֶּסַח בְּרֵאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבִים בַּמִּדְבָּר סִינִי כָכָה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	Doppelte Durchführungsformel
9,14b (9,6-14)	<p>כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אֶחָת יְהִי לָכֶם וּלְגֵר וּלְאִזְרַח הָאָרֶץ:</p>	Abschlussformel. Der zweite Unterabschnitt zu 9,6-14 wird durch die Antwort JHWHs gebildet, der drei mögliche Fälle behandelt. Der letzte Fall betrifft Zugezogene und endet in dem allgemeinen Grundsatz von der Rechtsgleichheit zwischen Ausländern und Inländern bzw. Zugezogenen und Autochthonen, der sich ähnlich noch in 15,16 findet, eine Formulierung darstellt, aber letztlich wenig Verbindung zum Text 9,6-14 hat. ⁶²⁰
9,23 (9,15-23)	<p>עַל־פִּי יְהוָה יִחַנוּ וְעַל־פִּי יְהוָה יִסְעוּ אֶת־מִשְׁמֹרֹת יְהוָה שְׁמְרוּ עַל־פִּי יְהוָה</p>	Der letzte Vers des Abschnitts 9,15-23 fasst das Wichtigste zusammen, was in der Gottgebundenheit (dreimal יְהוָה פִּי), dem Lenken JHWHs (מִשְׁמֹרֹת) und der Vermittlung des Mose (בִּיד־מֹשֶׁה) besteht. Das rhetorische Gewicht, das 9,23 damit dem

⁶¹⁸ Interessanterweise setzt sich dieser Widerspruch in den verschiedenen Texten Qumrans fort, s. dazu Pike, Book, S. 177-180. Nach Rosengren, House, steigern sich die verschiedenen Quellen zugerechneten Unstimmigkeiten in den Zahlen des Pentateuch jeweils, also die zweite „Quelle“ stellt eine Überbietung der ersten dar.

⁶¹⁹ Ist das eine Konzession an den Widerspruch zu Num 4?

⁶²⁰ Zwar findet sich die Gleichbehandlung Einheimischer und „Fremder“ auch in Lev 16,29; 18,26; Num 15,16; 19,10, aber eine derart statuierende Formulierung liegt nur in 9,14 vor.

	בִּיד־מֹשֶׁה:	Abschnitt verleiht, wird überdeutlich.
10,10bß (10,1-10)	אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:	Selbstvorstellungsformel in Langform als Unterschrift. Sie wird häufig als Abschlusssignal für die gesamte Sinaiperikope gewertet. Tatsächlich hat sie durch ihre apodiktische Form und Abgesetztheit vom Anfang des Verses allseits erkennbaren Unterschriftscharakter.
10,13 (10,13-28)	וַיִּסְעוּ בְּרֹאשָׁנָה עַל־פִּי יְהוָה בִּיד־מֹשֶׁה:	Hier wird der Beginn eines neuen Abschnitts nicht nur iterativ, sondern auch phraseologisch hervorgehoben, wobei יְהוָה עַל־פִּי nicht nur eine Gliederungsfunktion hat, sondern auch eine Wiederaufnahme von 9,(15-)23 darstellt, was den ersten Text post Sinaiperikope programmatisch mit dem letzten Text innerhalb der Sinaiperikope eben nicht nur inhaltlich, sondern auch phraseologisch verbindet, insbesondere weil sowohl in 9,23 als auch in 10,13 die Doppelung der Gliederungssignale יְהוָה בִּיד־מֹשֶׁה עַל־פִּי vorkommen. ⁶²¹ Das hier zunächst unscheinbare Aufbrechen (נִסַּע) wird in den folgenden Versen bis zum Textende in 10,28 für jeden einzelnen Flügel, das Stiftszelt und die Gesamtheit zu Beginn und zum Ende des Textes wiederholt (insgesamt acht mal), so dass man durchaus von einer phraseologischen Prägung durch den gesamten Text sprechen kann.
10,28 (10,13-28)	אֱלֹהֵי מִסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְצַבָּאתָם וַיִּסְעוּ:	Kombination eines NS (mit אֱלֹהֵי , 10,28a) und einem diesen offenbar umsetzenden Verbalsatz (10,28b). Das Vokabular weist sowohl auf Abschluss- als auch auf Anfangssignale eines Textes: während לְצַבָּאתָם die Einzelheiten ab 10,14 zusammenfasst und damit 10,13-10,28 abschließt, verweisen alle anderen Worte auf 10,12 und damit auf die Überschrift 10,11f des Gesamtkomplexes, die auf diese Weise wiederholt und bekräftigt wird. Dem korrespondiert, dass Nominalsätze mit אֱלֹהֵי sowohl als Abschluss- als auch als Anfangssignal dienen. Mit einer phraseologischen Markierung wird also hier der Abschnitt ab 10,11 abgeschlossen.

Einzelnes:

- 5,5-10 hat keinen phraseologisch markierten Schluss, auch 6,22-27 nicht, ähnlich wie 10,29-32, der derart abgebrochen ist, dass häufig mit Textverlust gerechnet wird.

⁶²¹ S. noch den Abschluss von 4,1-49 und die Teilabschlüsse in 4,37 und 4,45 – mit charakteristischem Fehlen in 4,41.

- Auch für 10,33-36 finden sich keine phraseologischen Gliederungssignale, wenn auch die Ladesprüche 10,35b-36 masoretisch aus welchem Grund auch immer graphisch hervorgehoben sind.⁶²²
- Der Text 9,6-14 wird förmlich entgrenzt, insofern das Gottesgebot als Antwort auf das gestellte Problem die möglichen eintretenden Fälle auf bislang nicht vorgesehene Abwesenheit (Reise) oder Anwesenheit (Gastsassen) ausweitet. Wie zur Umsetzung hat der Text auch keinen wirklichen Schlusssatz. Stattdessen sind es die Kulttexte und diejenigen Texte, die das Verhältnis der Stämme zueinander regeln, die massiv rhetorisch abgegrenzt und gewichtet sind.
- יְהוָה als Erzählaufakt begegnet nur an den bereits bekannten wichtigen Stellen im ersten Drittel: 7,1; 9,6; 10,11 und 11,1. Die drei ersten Belege finden sich allesamt innerhalb der Sinaiperikope und sind zeitlich absolut (10,11) oder relativ (7,1; 9,6) markiert. Num 11,1 kennzeichnet zusammen mit anderen Erzählzügen den Beginn einer neuen Struktur, die sich sukzessive ab 9,15 durchsetzt und durch die sprachlichen Merkmale in 11,1a so deutlich markiert ist, dass eine neue Erzähl- und Zeitstruktur nun als angebrochen gelten kann. Im Buch Numeri ist יְהוָה nur zusammen mit anderen Angaben eine phraseologische Markierung.

In den beiden aufeinander folgenden Texten 5,10-31; 6,1-21 kommt exklusiv für das Buch Numeri der Ausdruck **זאת תורת־X** vor. Aufgrund der dominanten Position des Priesters in diesen beiden Texten wird dieser Abschnitt Priesterrolle genannt und als ehemals selbständig überliefert angesehen.⁶²³ Die der Untreue verdächtige Frau sowie die Nasiräer-Person sind durch ihre aufgelösten Haare hervorgehoben (Num 5,18; 6,15). Der mögliche Zusammenhang zwischen der der Untreue verdächtigen Ehefrau und dem/der NasiräerIn wird vielfach in jüdischer wie christlicher Exegese reflektiert. Berühmt ist Sota 2a (s. auch NumR 10,1), dass jede Person, die der Schande eines solchen Ordals beiwohnt, sich von Wein fernhält.

⁶²² Die Ladesprüche sind durch invertierte Nunim gerahmt, wie es noch an einigen Stellen vorkommt (z.B. Ps 107,21-26 Insgesamt erscheint dieses Phänomen neun Mal im MT, s. dazu Tov, Textual Criticism, S. 54f, 215, 339). Dies kann Kennzeichen dafür sein, dass dieser Text nicht an seinem richtigen Platz steht (so schon Sifre 84 und dann Raschi z.St. Und ihm folgend eine große Zahl jüdischer und christlicher ExegetInnen). Immerhin steht in LXX Num 10,35-36 vor Num 10,34. Einst vielleicht eine Form diakritischen Zeichens, bekam es sukzessive die Form eines umgedrehten Nun, um es auch von dem Rest des Textes zu unterscheiden (Kelley, Mynatt, Crawford, Masorah, S. 34), möglicherweise ist Nun auch die Abkürzung für nqwd – „punktiert“ (Würthwein, Text, S. 20). Nach Shabbat 115a-116a u.ö. kennzeichnet dies wiederum vielmehr ein eigenes Buch. Kurz: der Spekulationen sind kein wirkliches Ende (so dienten diese Zeichen im 16. Jh. auch als Anlass für messianische Spekulationen Silver, History, bes. S. 133f, 141, 135). Zu hellenistischen Parallelen s. die bei Seebass, Numeri, BK, S. 5, genannte Literatur.

⁶²³ Milgrom, Art. Numbers, ABD, S. 1147, s. auch ders., Numbers, JPS, S. xiv.

Dass auch der Hohepriester, der Israel segnet, dem Weingenuss abhold sein soll (Lev 10,9), sieht Antonelli als Gemeinsamkeit aller drei Texte, also auch 6,22-27.⁶²⁴ Aber tatsächlich machen die ExegetInnen aus der Not des Textabfolgeverständnisses eine interpretatorische Tugend, indem aus der Juxtaposition Sinnhaftes geschlossen wird: 5,11-31 ließe sich noch vor dem Hintergrund von 5,1-4 erklären, wenn man prophetische Symbolisierungen von Frauen und Gemeinschaften/Städten als Hintergrund sieht. Aber Fragen von Schadenersatz (5,5-10) haben in diesem Zusammenhang wirklich keine mögliche Verbindung zum Ko-Text. Entsprechend folgt die Sicht, die Reihenfolge sei nur als historisch gewachsen erklärbar, auf dem Fuß.⁶²⁵ Damit hätte die Letztredaktion kein Verständnis vom Zusammenhang der Texte gehabt. Aber die Phraseologie der Textabschlüsse signalisiert einen Zusammenhang. Dieser wiederum löst sich erstaunlicherweise nur sukzessive, weil das in Num 7 erzählte Ritual mit einer zweimaligen Unterschrift mit **זאת** eingeleitet ähnlich endet. Ein Zusammenhang wird noch dadurch betont, dass 5,1-4 und 6,1-21 mit der Abschlussformulierung **בן עשה** enden. Damit werden Zusammenhänge insinuiert, die die so zusammengestellte Texte in Kommunikation miteinander bringen, aber sie trotzdem nicht als eine literarische oder narrative Einheit gelten lassen.

Interessanterweise folgt genau ab hier eine Reihe von Texten über Priester, Leviten und Pessach, die phraseologisch gleich oder ähnlich enden (**בן עשה**), und zwar 8,1-4.5-22.(23-26); 9,1-5.(6-14).⁶²⁶ Damit werden Texte verbunden, die im Fall der Leviten ein ähnliches Thema behandeln, was für die Lampen auf dem Goldenen Leuchter, die vom Priester angebracht werden sollen, nicht unbedingt gilt, und von Pessach, das absolut jedes Mitglied des Volkes in Erinnerung an den Exodus feiern soll, definitiv nicht mehr. So wird in diesem ersten Buchteil deutlich, dass ähnliche Formulierungen mehrmals benachbarte Texte zusammenbinden, dies aber von anderen phraseologischen Korrespondenzen überlagert wird. Inhaltliche Ähnlichkeit zieht nicht unbedingt ähnliche phraseologische Textabgrenzungen nach sich. Phraseologische Bezüge in den Gliederungen zeigt keine inhaltlichen Ähnlichkeiten an und stellt auch keine her. Stattdessen lassen dieselben Texteinleitungen und Textabschlüsse diese Texte miteinander in Kommunikation treten.

⁶²⁴ Antonelli, Image, S. 347.

⁶²⁵ S. z.B. Knierim, Coats, Numers, FOTL, S. 34.

⁶²⁶ Die beiden eingeklammerten Textangaben weisen nur eine ähnliche Formulierung auf, dafür aber beide dieselbe.

Num 11-14

11,3 (11,1-3)	וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא תְּבַעְרָה כִּי־בַעְרָה בָּם אֵשׁ יְהוָה:	Mit der charakteristischen Formulierung für Namensätiologien (insbesondere als Erzählabschluss), wie sie besonders aus dem Buch Genesis bekannt ist, schließt diese kurze Episode ab.
11,34 (11,4-34)	וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא קְבֵרוֹת הַתְּאֹוֹה כִּי־שָׁם קָבְרוּ אֶת־הָעָם הַמִּתְאֵוִים:	Mit derselben ätiologischen Phrase wie in 14,3 schließt diese komplexe Erzählung ab. 11,3 und 11,34 sind die beiden einzigen Formulierungen eines ätiologischen Abschlusses dieser sprachlichen Gestalt. Es korrespondiert phraseologisch mit Num 5-6 (s.o.) und in bezug auf Ortsmarkierungen mit Num 33-36 (s.u. 3.2.5.1), dass sich dieselben strukturierenden Formulierungen in kotextuell benachbarten Texten finden. Andere Texte mit namensätiologischer Pointe enthalten eine andere Phraseologie (s. z.B. Num 20,13).
11,35 (11,35)	מִקְבָּרוֹת הַתְּאֹוֹה נִסְעוּ הָעָם חֲצֹרוֹת וַיְהִי בְּחֲצֹרוֹת:	Dieser Vers enthält zwar einen das Buch prägenden Inhalt vom Aufbrechen und Lagern – allerdings ohne die charakteristische Phraseologie. Es ist vom Aufbrechen (נָסַע) und Sich-Aufhalten (הָיָה) die Rede. 11,35 bildet zu 11,34 die Doppelung eines Schlusses.
12,16 (12,16)	וְאַחֵר נִסְעוּ הָעָם מִחֲצֹרוֹת וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבָּר פָּאֲרָן:	Auch wenn sich allseits die Auffassung durchgesetzt hat, das Buch Numeri sei durch Aufbrüche und Wanderungen, also durch Itinerarnotizen (dominant) geprägt, ist doch 12,16 nur einer von sechs Versen zwischen 10,11 und Num 32, an denen die beiden Verben נָסַע und חָנָה zusammen vorkommen. ⁶²⁷ Im Gegensatz dazu kommen beide Verben innerhalb eines Verses zwischen Num 1,1 und 10,11 ganze zehn Mal vor. ⁶²⁸

Dass Num 11 und 12 zumindest phraseologisch ähnlich und inhaltlich aufeinander bezogen enden, bindet die dort enthaltenen Texte zusammen. Dieser Eindruck verflüchtigt sich aber bei genauerem Hinsehen: Der Abschluss durch Ätiologien in 11,1-3 und 4-34 und die itinerarischen Übergänge in 11,4-34 und 12,1-15, lässt Ringe von Erzählformen sich überschneiden. Leseerwartungen werden offensichtlich systematisch geweckt und zerstört. Mit Num 13-14 erfolgt nun ein ganz anders strukturiertes Erzählen.⁶²⁹ Während Num 11 und 12 eine ganze Reihe

⁶²⁷ Num 12,16; 21,10.11.12.13; 22,1.

⁶²⁸ Letztlich liefert das Vorkommen des Verbs נָסַע allein ein ähnliches Ergebnis, wobei insbesondere Num 10; 33 dazu verhelfen, dass das Buch Numeri mit Abstand die meisten Belege des Verbs enthält.

⁶²⁹ Gegen Weimar, Struktur, S. 119, der in den invertierten Sätzen von 14,6.10b und 14,38 Beginn bzw. Ende eines neuen Abschnitts markiert sieht. Auch gliedern 13,2.3.21 Teilschnitte und nicht ganze Texte.

(phraseologischer) Markierungen aufwies, ist Num 13-14 nur mit der Einführungsformel in 13,1 erkennbar phraseologisch eingeleitet. 14,45 bildet keinen wirklichen Schlusssatz zur Kundschaftergeschichte. So gibt es trotz der mindestens zwei ineinander gearbeiteten Traditionsstränge in Num 13-14 kein Resümee oder sonst einen Abschluss. Dies hebt 13-14 deutlich von seinen Ko-Texten ab. Makrostrukturelle Textordnungen und Leseführungen geraten ins Chaos. Die nächste rhetorisch gekennzeichnete Über- bzw. Unterschrift findet sich erst in 15,16:

Num 15-36

15,16 (15,1-16)	תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם:	Auffällig endet schon der zweite Text im Buch Numeri (nach 9,14) mit einem apodiktischen Satz zur Gleichbehandlung von Einheimischen und Gastsassen. Dies ist ein typisches Beispiel für den prononcierten Abschluss eines Textes, dessen Abschluss signale nicht wirklich an der Sprache festzumachen sind: es ist der Eindruck von besonderem rhetorischen Gewicht durch die Apodixe, die Wiederholung des אחד und den Eindruck von Pathos durch die Begriffe תורה und משפט . Aber ist „Eindruck“ hier wirklich überkulturell konsensfähig?
15,41 (15,37-41)	אני יהוה אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני יהוה אלהיכם:	Die אני יהוה Formel erscheint in diesem Vers doppelt und erfährt eine doppelte Begründung. Es gibt wenige rhetorisch gewichtigere Unterschriften unter andere Texte des Numeribuches.
19,2 (19,1-22)	זאת חקת התורה אשר צוה יהוה לאמר דבר אל-בני ישראל ויקחו אליה פרה אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא-עלה עליה על:	Nach der Redeeinleitung in 19,1 folgt die für 19,2-22 textimmanente Überschrift in in der Tora seltener ⁶³⁰ und gewichtiger Formulierung. Die doppelte Autorität von חקת התורה wird einzeln in den Einleitungen der beiden Unterabschnitte 19,10b ⁶³¹ (חקת עולם) und 19,14 (זאת תורה) aufgenommen.
19,21a (19,1-22)	והיתה להם לחקת עולם	Dieselbe Formulierung wie 19,2 bildet den Abschluss des Textes, der noch von zwei Ergänzungen in 19,21b und 19,22 gefolgt wird.
20,13 (20,1-13)	המה מי מריבה אשר רבו בני ישראל את יהוה ויקדש בם:	Ätiologischer Abschluss der Erzählung von der Verschuldung Mose und Aarons, deren Fehlhandeln auf Kosten des Volkes allerdings in diesem Vers nicht erwähnt wird. Zugleich ist die

Nach meinem Vorgehen befinden sich alle drei Sätze mitten im Zusammenhang. Weimar dagegen analysiert Pg.

⁶³⁰ Nur noch in dem in vielem ähnlichen Text Num 31,21-24 kommt dieser Ausdruck vor.

⁶³¹ Die Gleichberechtigung der Zugewanderten und der Einheimischen findet sich noch ähnlich rhetorisch betont in 15,10.29 und 9,14.

		Ätiologie nicht sprachlich formelhaft fixiert.
20,22 (20,22)	וַיִּסְעוּ מִקֹּדֶשׁ וַיָּבֹאוּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל כָּל-הָעֵדָה הָרֹהֵר:	Itinerarnotiz, die in ihrer Formulierung mit נסע + בוא nur noch in 33,9 vorkommt. Wie in 11,35; 12,16 dient ein Itinerar zur Überleitung. Anders als dort versieht der Vers aber die zugehörige Erzählung nicht mit einem doppelten Ende, sondern einem doppelten Anfang für 20,23-29. Diese Wortwahl des Verses, der zur Erzählung vom Tod Aarons überleitet, ist sicher nicht umsonst dieselbe wie in Ex 19,2, ⁶³² was die Einleitung zur Sinaioffenbarung darstellt: in Num 3,1 war Aaron schon einmal nachträglich mit dem Sinai in Verbindung gebracht worden.
20,29 (20,23-29)	וַיֵּרְאוּ כָל-הָעֵדָה כִּי גֹועַ אֶהְרֶן וַיָּבֹאוּ אֶת-אֶהְרֶן שְׁלֹשִׁים יוֹם כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל:	In betonter Abrückung vom Schlussvers des Abschnitts steht die Kollektivbezeichnung כל בית ישראל. Neben einem auffällig häufigen Gebrauch in Ezechiel, der die ohnehin allseits festgestellte enge Beziehung zwischen Ezechiel und Numeri zusätzlich belegt, sticht unter den 19 atl. Belegen dieser Phrase vor allem Lev 10,6 hervor, in dem Mose Aaron und seinen beiden verbliebenen Söhnen Eleasar und Ithamar die Trauer um die eben verstorbenen Nadab und Abihu untersagt, dem „ganzen Haus Israel“ die Trauer um die beiden Hohepriester aber gebietet. Diese begriffliche Übereinstimmung sagt m.E. nichts Zwingendes über die „Quellen“-zugehörigkeit von Lev 10,6; Num 20,29 aus, sondern verweist vielmehr auf den bedachtsamen Wortgebrauch in der Tora bei einem übergreifenden Thema, hier der Tod von Hohepriester(söhnen).
21,3 (21,1-3)	וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת-הַכֹּנֵעַנִי וַיַּחֲרֵם אֹתָהֶם וְאֶת-עֲרֵיָהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם-הַמָּקוֹם חֶרְמָה:	Der kurze Text endet mit einer Ätiologie eines Ortes, der schon in 14,45 erwähnt wurde.
21,4 (21,4-9)	וַיִּסְעוּ מִהָר הָהָר דֶּרֶךְ יַם-סוּף לְסַבֵּב אֶת-אֶרֶץ אֲדוּם וְתִקְצֹר נַפְשֵׁי-הָעָם בַּדֶּרֶךְ:	Hier kommt nur die Aufbruchsvokabel (נסע) vor und leitet den einzigen Text im Buch ein, der von Ereignissen auf dem Weg handelt.
21,9 (21,4-9)	וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נַחֵשׁ נְחֹשֶׁת וַיִּשְׁמְהוּ עַל-הַנָּס וְהָיָה אִם-נָשַׁךְ הַנָּחַשׁ אֶת-אִישׁ וְהָבִיט אֶל-נַחֵשׁ הַנְּחֹשֶׁת וְחָיָה:	Gestaltschließung von 21,4-9 ohne phraseologische Besonderheit.
21,10 (21,10-20)	וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּחֲנוּ	21,10 führt eine Liste jeweils gleichlautender Wanderungen ein. Das allerdings wird sprachlich

⁶³² Neben Ex 16,1 der einzige Beleg dieser Formulierung im Buch Exodus.

	בִּאֲבָת:	nicht gekennzeichnet, sondern einfach vollzogen. Nach 21,10 wird diese Phraseologie noch dreimal wiederholt (21,11-13), bis ab 21,14 einerseits die Formulierung variiert und andererseits chronikalische Notizen eingefügt werden. Der Text endet so wenig rhetorisch hervorgehoben, wie er begann.
21,31 (21,21-31)	וַיָּשָׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הָאֲמֹרִי:	Abschluss der Erzählung durch die Fixierung der Eroberung. Auch hier wird die Erzählung ohne hervorhebende sprachliche Signale auf inhaltlicher Ebene zuende geführt.
21,35 (21,33-35)	וַיָּכּוּ אֹתוֹ וְאֶת-בָּנָיו וְאֶת-כָּל-עַמּוֹ עַד-בִּלְתִּי הַשְּׂאִיר-לוֹ שְׂרִיד וַיִּירָשׁוּ אֶת-אֶרְצוֹ:	Gestaltschließung zu 21,32-35 ohne phraseologische Besonderheit.
22,1 (22,1- 24,25)	וַיַּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בְּעֶרְבֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ:	22,1 nimmt die verbale Struktur von 21,10-13 auf und tritt damit in Beziehung zu den vorherigen Texten. Anders als in 21 folgt aber keine Itinerarliste, sondern der Themenwechsel in 22,2 macht diesen Vers ähnlich 11,35; 12,16; 20,22 eigentlich zu einer Überleitung. Im Unterschied zu diesen Versen wird dieser Aufenthaltsort Israels im folgenden aber thematisiert, weshalb V.1 keine Überleitung, sondern eine Einleitung darstellt.
24,25 (22,1- 24,25)	וַיָּקֶם בְּלָעַם וַיִּלֶּךְ וַיָּשָׁב לְמַקְמוֹ וְגַם-בָּלַק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ:	Die unspektakuläre Gestaltschließung der Bileam-Balak-Erzählung setzt das ergebnislose Ende der Fluchversuche in Worte um. Der Vers enthält keine festen Phrasen.
25,1 (25,1-5)	וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּשֵׁטִים וַיַּחֲלֵ הָעָם לְזִנּוֹת אֶל-בָּנוֹת מוֹאָב:	Dass Israel an einem Ort wohnt (יָשָׁב), dient hier als Erzählaufakt ⁶³³ und in Num 21,31 als Erzählschluss. Hervorgehoben als phraseologische Gliederungsmarkierung ist das Wohnen Gottes in 35,34. Beide Verse treten aber m.E. nicht in Kommunikation zueinander.
25,6 (25,6-18)	וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֶל-אֶחָיו אֶת-הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָל-עֵדֶת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל וְהָמָּה בָּכִים פָּתַח אֶהֱל מוֹעֵד:	Üblicherweise steht וְהִנֵּה in Erzähltexten zur Ankündigung eines dramatischen Höhepunktes durch eine so gekennzeichnete Unterbrechung des Handlungsflusses oder in Reden zur Hervorhebung betonter Sachverhalte oder Redeaufakt. Als Einleitung einer Erzählung dient diese Partikel im Numeribuch sonst nicht. Im AT kommt sie im Anfang von prophetischen Reden vor (z.B. Jes 3,1), was aber eher dem Redeaufakt entspricht, als dass man Num 25 prophetischen Hintergrund unterstellen könnte. Dies spricht neben den inhaltlichen Anhaltspunkten auch phraseologisch dafür, dass entweder ein 25,6-15(18) entsprechender Erzählanfang fehlt oder das וְהִנֵּה , weil es nahezu immer in Erzähltexten

⁶³³ Ähnlich 20,1. Weil hier aber streitbar ist, ob 20,1 als Beginn der Erzählung ab 20,2 dient oder für sich allein steht, ist der Vers hier nicht aufgeführt. Ein Vers macht keine gliederungswerte Erzählung. Das ist in 21,32 ähnlich.

		zur Einleitung des Höhepunktes inmitten eines Zusammenhangs steht, zur Herstellung des Zusammenhangs von 25,1-5.6-15(18) eingefügt wurde.
25,14f (25,6-18)	<p>וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמָּכָה אֲשֶׁר הָכָה אֶת־הַמְדִּינִית זִמְרִי בֶן־סִלּוּא נָשִׂיא בֵּית־אָב לְשִׁמְעֹנִי: וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמָּכָה הַמְדִּינִית כְּזָבִי בַת־צֹר רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית־אָב בְּמִדְיָן הוּא:</p>	<p>Mit dem Nachtrag, um welche Personen es sich handelte, schließt die Erzählung seit 25,6 ab. Zwar liegt ein solches Phänomen zuweilen bei der Benennung des Handlungsortes im Erzählabschluss vor, aber der Name der beteiligten Handlungsfiguren wird sonst nicht (mit diesem Wortgebrauch) nachgereicht. Allerdings gibt es hier eine Genusaufteilung: von sechs belegten Versen eines NS mit שם + 1 am Anfang betreffen vier Frauennamen.⁶³⁴ Struktursignal ist solch ein Satz nur hier. Der Nachtrag in 25,16-18 ist phraseologisch nicht auffällig. Er dient einerseits dazu, 25,1-5 und 6-15 zusammenzubinden (s.o.) und andererseits eine Gestalt auf Num 31 hin zu öffnen.</p>
26,51 (25,19-26,51)	<p>אֱלֹהֵי פְקוּדֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וְאַלֶּף שֶׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים:</p>	Ergebnissatz von 26,1-50, eingeleitet durch אלה.
26,57 (26,57-62)	<p>וְאֱלֹהֵי פְקוּדֵי הַלְוִי לְמִשְׁפַּחְתָּם לְגֶרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגֶּרְשֹׁנִי לְקֵהֶת מִשְׁפַּחַת הַקֹּהֲתִי לְמִרְרִי מִשְׁפַּחַת הַמִּרְרִי:</p>	Listenanfang, eingeleitet durch אלה. Die Aufeinanderfolge von wortgleichen phraseologischen Textabschlüssen (26,51) und Textanfängen (26,57) weist darauf hin, dass selten ein sprachliches Signal eindeutig ist.
26,62 (26,57-62)	<p>וַיְהִיו פְקוּדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וּמַעֲלָה כִּי לֹא הִתְפַּקְדּוּ בַתּוּךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא־נָתַן לָהֶם נַחֲלָה בַתּוּךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	Phraseologisch unauffällige Gestaltschließung zu 26,57.
26,63-65 (26,63-65)	<p>אֱלֹהֵי פְקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: וּבְאֵלֶּה לֹא־הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר סִינַי: כִּי־אָמַר</p>	Gestaltschließungssequenz, eingeleitet durch אלה die inhaltlich im folgenden noch den Bezug von Num 26 zu Num 1 und 14 erläutert.

⁶³⁴ 25,14 Kosbi; 26,33 Zelofchads Töchter; 26,46 Serach; 26,59 Jochebed. Der fünfte Beleg betrifft Simri (25,14), und der sechste Medad (11,26).

	יְהוָה לָהֶם מוֹת יָמָתוֹ בַּמִּדְבָּר וְלֹא־נֹתֵר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם־כָּלֵב בֶּן־יִפְנֶה וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נֹון:	
27,11b (27,1-11)	וְהִיתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:	Doppelt signalisierter Schluss. Dabei stellt die Gebotserfüllung אשר צוה יהוה את-משה einen häufigen Abschluss dar, der Hinweis auf die Befolgung des „von Gott gesetzten Rechts“ ⁶³⁵ kommt nur hier als Textabschluss, in 35,29 als Teilabschluss vor. ⁶³⁶
27,22f (27,12-23)	וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ וַיִּקַּח אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיַּעֲמְדֵהוּ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וּלְפְנֵי כָל־הָעֵדָה: וַיִּסְמַךְ אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיְצַוֵּהוּ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה:	Die Ausführung des Gottesgebotes bildet den Schluss der Sequenz, die durch das doppelte Vorkommen der Gebotserfüllungsformel geprägt ist. Während die erste Formel noch eine Parallele zu dem vorausgehenden Text von den Tüchtern Zelofchads darstellt, ist die Formel am Ende des zweiten Abschlusssatzes anders versprachlicht.
29,39 (28,1-30,1)	אֱלֹהִים תַּעֲשׂוּ לַיהוָה בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבָד מִנְדַּרְיֵכֶם וּנְדָבְתֵיכֶם לְעֹלְתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵיכֶם וּלְשִׁלְמֵיכֶם:	Abschlusssatz, eingeleitet mit אלה
30,1 (28,1-30,1)	וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:	Durchführungsformel als Zusatz zum Textabschluss in 29,39
30,17 (30,2-17)	אֱלֹהִים הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין־אָב לְבָתּוֹ בְּנִעְרֵיהֶ בֵּית אָבִיהֶ:	Abschlusssatz, eingeleitet durch אלה , dem Hinweis, dass es sich hier um חוקים handelt, die JHWH dem Mose geboten hatte, und einer nachfolgenden Zusammenfassung des Vorstehenden analog zu Num 5,11-31; 6,1-21. Der Gebrauch des Begriffs חוק im Buch Numeri ist dabei eigentümlich: kommt er mit 129 Belegen recht häufig im AT vor, und zwar besonders in den Psalmen, der Chronik und dem Deuteronomium, findet er sich nur viermal im gesamten Buch Numeri: Er strukturiert den Text 18,8-19 und schließt Num 30 ab.
31,52-54 (31,1-54)	וַיְהִי כָל־זֶה הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הָרִימוּ	Die Schlusssequenz des Textes wird durch die Nennung der Gesamtsumme und eine Zusammenfassung vom zweiten Teil des Textes

⁶³⁵ Hentschke, Satzung, S. 46.

⁶³⁶ In 9,3 kommen die beiden Begriffe **חקה** und **משפט** in etwas anderer Formulierung als Abschluss einer Gottesrede vor. Die Kombination **חקה** und **תורה** findet sich noch zu Beginn von Gottesgeboten durch die Vermittlung von Mose (19,2) und Eleasar (31,21).

	<p>לִיהוָה שְׁשֶׁה עָשָׂר אֶלֶף שְׁבַע-מֵאוֹת וְחֲמִשִּׁים שָׁקֶל מֵאֵת שְׂרֵי הָאֲלָפִים וּמֵאֵת שְׂרֵי הַמֵּאוֹת: אִנְשֵׁי הַצָּבָא בָּזְזוּ אִישׁ לוֹ: וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת-הַזָּהָב מֵאֵת שְׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וַיָּבֹאוּ אֹתוֹ אֶל-אַהֲל מוֹעֵד זָכְרוֹן לְבְנֵי-יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה:</p>	(31,14-51) gebildet. Der Abschluss ist also bis auf das כל nur inhaltlich markiert.
33,1 (33,1-49)	<p>אֱלֹהִים מַסְעֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יֵצְאוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְצַבְאָתָם בְּיַד-מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן:</p>	Einleitung eines ganzen Textes durch das Aufzählungssignal אֱלֹהִים. Der ganze Satzbeginn ist derselbe wie 10,28 und bildet so den Schluss eines Bogens um die Wanderung durch die Wüste. Dabei bildet der Satz in 33,1 den Anfang eines Textes und 10,28 das Ende des Textes 10,13-28.
34,17 (34,16-29)	<p>אֱלֹהִים שְׁמוֹת הָאִנְשִׁים אֲשֶׁר-יִנְחָלוּ לָכֶם אֶת-הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן-נוּן:</p>	Nach der Redeeinleitung ist die Liste der Helfer als eine eben solche eingeführt. Die Syntax von 34,17a ähnelt der Helferlisten-Einleitung von 1,5a, was als gemeinsame Textgattung dann auch eine intertextuellen Funktion hat: dass zunächst die Zählung in Num 1 assistiert wird und dann die Verteilung des Landes (in Num 34 statt in 26,57) ist ein schönes Komplement.
34,29 (34,16-29)	<p>אֱלֹהִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לְנַחֵל אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:</p>	Die Liste der Helfer bei der Landverteilung muss notwendig eine vollständige sein, weshalb ihr Ende entsprechend in 34,29 hervorgehoben ist durch אֱלֹהִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה.
35,8b (35,1-8)	<p>אִישׁ כָּפִי נִחְלָתוֹ אֲשֶׁר יִנְחָלוּ יִתֵּן מִעֲרֻיּוֹ לְלוּיִם:</p>	Dieser Halbvers formuliert zum Abschluss der Regelung ein Prinzip, hier gekennzeichnet durch eine Casus-Pendens-Konstruktion.
35,15 (35,9-15)	<p>לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וּלְתוֹשֵׁב בְּתוֹכָם תְּהִי יְנָה שִׁשְׁהָעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלַט לְנוֹס שָׁמָּה כָּל-מִכְּבַה-נֶפֶשׁ בְּשָׁגָה:</p>	Phraseologisch nicht hervorgehoben bildet 35,15 eine Zusammenfassung des Vorherigen.
35,33f (35,16-34)	<p>וְלֹא-תַחְנִיפוּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יַחְנִיף אֶת-הָאָרֶץ וְלֹא-יִכְפַּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ-בָּהּ כִּי-אִם בְּדָם שָׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמָא אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי</p>	Während 35,33 zugleich zusammenfassend und fortsetzend die Konsequenzen von Blutvergiessen für das Land benennt, verallgemeinert 35,34 das Ganze in drei Schritten: 1. Das Land solle nicht unrein gemacht werden, 2. weil auch JHWH darin wohne 3. denn JHWH wohne mitten unter den Israeliten. Das rhetorische Gewicht von 35,34 ist beachtlich – ganz ohne festgefügte Formulierungen. Bezieht es sich nur auf Num 35 oder auf eine makrostrukturelle Einheit (s. dazu u.

	שָׁכַן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שָׁכַן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:	3.2.5.4.)? In letzterem Fall würde 35,34 das gesamte folgende Kapitel 36 als Nachtrag kennzeichnen. Der letzte Halbvers überträgt nicht nur eine dezidierte Landtheologie auf das Volk, so dass „Israel“ auch ohne Autochthonie existiert, sprich in der Zerstreuung einen Zusammenhalt unter seinem Gott hat, sondern stellt auch einen feierlichen Schlusssatz dar, der als Bekenntnis JHWHs zu seinem Volk das Potential hat, ein Buch Numeri* abzuschließen – wenn es sich denn erhärten ließe, dass Num 36 einen Nachtrag zum Buch bildet. Tatsächlich kommen die Honoratioren des Stammes Manasse in vielfacher und eben auch inhaltlicher Sicht reichlich spät mit ihrem Anliegen (s. dazu o. 2.1.3.4. und u. 5.1.1.4.).
36,1 (36,1-12)	וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי-גִלְעָד בֶּן-מְכִיר בֶּן-מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפְנֵי הַנְּשָׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:	Es ist ausschließlich das Prädikat, das als erstes Wort des Textes deutlich macht, dass jetzt ein neuer Zusammenhang beginnt und zugleich dass dieselbe Szene wie in Num 32 einerseits (s. 32,2) und wie in Num 27 andererseits (s. 27,1) variiert wird.
36,12 (36,1-12)	מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי-מְנַשֶּׁה בֶּן-יוֹסֵף הָיוּ לְנָשִׁים וְתָהִי נִחְלָתָן עַל-מִטָּה מִשְׁפַּחַת אֲבִיהֶן:	Eine inhaltliche Gestaltschließung ohne phraseologische Besonderheit schließt den Fall in 36,1-12 ab und benennt das Ergebnis des Ganzen.
36,13 (36,13)	אֱלֹהֵי הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד-מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֶרְבַת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ:	Dreifach weist der Vers phraseologisch auf Abschluss: NS mit אֱלֹהֵי, dann אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה und die auffällig vollständige Angabe von Objekt und Vermittlung: אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. Dem widerspricht, dass die lokale Einschränkung sich nur auf Texte ab 22,1 bezieht, während 21,35 kein Ende eines Großabschnitts markiert.

Einzelnes:

- Es ist gerade das offene Ende in Gestalt der offenen Frage, die Num 16-17 mit 18 verbindet. Eine phraseologisch hervorgehobene Abschlussformulierung ist das aber nicht.

Einige Texte enden mit einer Gestaltschließung in Form eines gelösten Basiskonflikts, die aber phraseologisch nicht hervorgehoben sind. Das gilt z.B. für 20,21; 21,9; 21,35; 24,25 und 35,15. Ein Ergebnis des Erzählten hält 21,31 fest, indem gesagt wird, dass Israel nun in den eroberten Gebieten der Amoriter wohnt.

Einige Texte haben keine sprachlich gekennzeichneten Abschluss:

- Interessanterweise endet Num 18 wie auch Num 19 ohne Resümee, was angesichts der ähnlichen Textsorten und der doch anderen phraseologischen Ausstattung der Kulttexte in Num 1-10 verwunderlich ist.
- Auch das Landverteilungsgebot in 26,52-56 bleibt ohne Abschluss. Tatsächlich wird es noch einige Komplikationen bei der Landverteilung (27,1-11; 32; 36) und Landeroberung (Jos 6-11) sowie Vorbereitungen (34,1-15.16-29; 35,1-8.9-15) geben, bis tatsächlich Land an Stämme und Clans mindestens in Teilen (fiktiv) vergeben werden kann (Jos 13-22).
- In Num 32 steht trotz der allseits angenommenen späten Entstehung kein abschließender Satz, was einmal wieder auf die ausgesprochen heterogene literarische Arbeitsweise der Redaktionen schließen lässt. Genau das ist bei dem selben Phänomen in der Lagerplatzliste Num 33 im Sinne des Textes: da narrativ zu diesem Zeitpunkt/Lagerpunkt noch nicht klar ist, dass Israel ab hier ins Land eintreten wird (Jos 3,1), erfährt die Liste keinen Abschlusssatz, sondern könnte noch weitergeführt werden. Die Funktion eines Schlusssatzes nimmt letztlich 33,50-56 wahr, JHWHs Gebot, die Bewohner zu vertreiben und das Land durch Los zu verteilen.
- Tatsächlich häufen sich gegen Ende Texte, die zwar einen erkennbaren Schluss, aber keine solches kennzeichnenden Phrasen aufweisen. Eine Abgrenzung dieser „Häufung“ lässt sich synchron und auch diachron nicht wirklich vollziehen. Bestenfalls kann man feststellen, dass dies vor allem ein gemeinsamer Zug der Texte in Num 35 ist, die außerdem von ähnlichen Themen der Leviten- und Fluchtsstädte und die Kriterien ihrer Aufsuchung handeln.

3.2.4.2. Zusammenfassung:

Aus obiger Tabelle wird deutlich, wovon zu Beginn (2.1) ausgegangen war, nämlich dass fast alle Texte als einzelne abgrenzbar sind. Das geschieht durch die (Wieder)Nennung der Handlungsträger oder durch eröffnende respektive abschließende Sätze. Dabei zeigt sich, dass abgesehen von Einführungsformeln nur selten Texte mit festen Phrasen eingeleitet werden, dafür aber umso häufiger ein Satz oder Teilsatz mit erkennbar resümierender oder abschließender Funktion einen Abschnitt beendet. Dabei ist aufgefallen, dass einige Texte vor allem im Kult- und Gesetzeskontext feste Phrasen, insbesondere der JHWH-Legitimation geradezu kumulieren. Diese stellen – mit Ausnahme von Num 3,16 – alle Textabschluss- (3,51; 4,49; 9,23) oder Teilabschlusssignale (4,37.45) dar. Umso stärker sticht mit 10,13 ein sozusagen kumulativ markierter Textanfang hervor. Dass wie in Pg invertierte oder Nominal-Sätze

den Beginn eines Textes markieren, wie Weimar erarbeitet hat,⁶³⁷ ist beim Buch Numeri und damit nach allen Überarbeitungen und Supplementen nicht (mehr) der Fall. Auch Itinerare haben im Buch Numeri kein festes Vokabular. Keine Phrase ist auf einen bestimmten Buchteil beschränkt. Es gibt so gut wie keine Dominanzen auch nur in Buchteilen.

3.2.5. Einzelne Phrasen

Mit einem Blick auf Phrasen, Formeln und Formulierungen streift diese Untersuchung ein zentrales Feld literarkritischer Argumentation. Hier bin ich grundsätzlich nicht überzeugt von der Möglichkeit, Feinheiten des Sprachgebrauchs zwingend für literarkritische Rückschlüsse auszuwerten. Selbstredend kennzeichnen sich Ergänzungen durch womöglich leicht andere Formulierungen als der Text, den sie bearbeiten, aber ein zwingendes Argument ist das nicht. Stattdessen soll an dieser Stelle der bereits beschrittene Weg weitergegangen werden, zu schauen, ob es Phrasen gibt, die dem Buch oder Buchteilen eine oder mehreren Strukturen geben.

3.2.5.1. Einführungsformeln

Wörtliche Reden sind besonders intensive Mittel der szenischen Vergegenwärtigung: sie unterbrechen den Erzählfluss und werden in der Erzählgegenwart in Echtzeit aufgeführt,⁶³⁸ sie führen auch ein dramatisches Element in den Text.⁶³⁹ „Die Gespräche in der Bibel sind jedoch viel kompakter als Gespräche in der Realität.“⁶⁴⁰ Die Einführungsformeln, die bei Gebotstexten der Abschnitt- bzw. Textgliederung dienen, sind metakommunikative Signale.⁶⁴¹

Der Satz *וידבר/ויאמר יהוה אל* ist oft als Gesprächsbeginn verstanden worden, und wurde entsprechend „Redeeinleitung“ genannt. Weil ich stattdessen der Auffassung bin, dass es sich vielmehr um einen Satz zur Einleitung von Sachtexten handelt, nehme ich den Ausdruck von Rost „Einführungsformel“ auf.⁶⁴² Deshalb behandle ich sie nicht im Kapitel „Handlungsträger“, sondern im Kapitel „Einzelne Phrasen“. Die Einführungsformeln sind verbal versprachlicht, machen aber m.E. deshalb trotzdem den Gesamttext nicht zu einem Erzähltext,⁶⁴³ sondern eher zu einer verbalsatzig

⁶³⁷ So Weimar, Struktur, S. 116-120.

⁶³⁸ Hardmeier, Textsyntax, S. 61.

⁶³⁹ Bal, Narratology, S. 148.

⁶⁴⁰ Bar-Efrat, Erzählung, S. 107.

⁶⁴¹ Hardmeier, Textwelten, Bd. I, S. 85.

⁶⁴² Rost, Bemerkungen, S. 56 u.ö.

⁶⁴³ Gegen Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 53f; ders., Structure, S. 57.

ausgedrückten „Verumständung des Wortereignisses“.⁶⁴⁴ Sie kennzeichnen selten ein beginnendes Gespräch, sondern „Kult- und Gesetzestexte“, mithin zeigen sie eine bestimmte Textsorte an. Als Hinweis dafür, dass es sich um ein Textsorten- und kein Gesprächssignal handelt, kann gelten, dass in den so eingeleiteten Texten das von JHWH Gesagte selten diskutiert wird, es gibt keine Fragen, keinen Widerspruch oder sonst einen Dialog.⁶⁴⁵ Dass das Gebotene befolgt wird, wird mit der häufigen Durchführungsformel **וַיַּעַשׂ כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה** unterstrichen (s.u. 3.2.5.2.). Dazu ist dieser Satz stereotyp formuliert⁶⁴⁶ und meistens syntaktisch nicht mit dem Folgenden verknüpft.⁶⁴⁷

Die einzigen derartigen Fälle, in denen *Antworten* auf JHWHs so eingeleitetes Reden folgen, sind 9,6-14; 27,1-11; 36,1-12 und damit Texte, in denen Angehörige des *Volkes* Einspruch erheben, dem dann nach einer Gottesbefragung stattgegeben wird; sie werden nicht durch die Einführungsformel eingeleitet. *Diskutiert* wird Gottes Wille in den Erzähltexten, in denen Mose nicht selten als Fürbitter auftritt⁶⁴⁸ oder JHWH umzustimmen versucht, nicht aber in den Kult- und Gesetzestexten.

Es gibt in Numeri wenige Kult- und Gesetzestexte, die nicht mit einer Einführungsformel begonnen werden, und zwar 15,22; 26,57; 30,2; 35,16. Das hat bei allen diese Texten bestimmte Gründe: 15,22 ist von seinem Ko-Text nur thematisch abgegrenzt (s. dazu u. Kap. 3.2.6.4.); 26,57, die Gesamtzahl der Leviten, ist mit **אֵלֶּה** eingeleitet und damit mit 26,51, der Gesamtzahl der Israeliten, gleichgesetzt; 30,2 stellt eine andere Art der Rechtslegitimation dar (s. dazu u. 4.1.1. und 4.1.2.), und 35,16 ist durch eine Stichwortanbindung mit dem Vorherigen verknüpft.

Nun gehören die sogenannten Einführungsformeln **וַיְדַבֵּר/וַיֹּאמֶר (יְהוָה) אֵל**⁶⁴⁹ zu den stereotypen Sätzen der Hebräischen Bibel, die als formelhaft und bedeutungsarm empfunden werden. Dem haben einige Studien aber weitreichende Beobachtungen entgegengestellt: Ruwe hat für das Heiligkeitgesetz eine Gliederung nach Hardmeiers textpragmatischer, von Ruwe narratologisch genannter⁶⁵⁰ Erzähltextanalyse erarbeitet. Die Hauptstruktur von Lev 17-26* konstituiert sich in den Einführungsformeln und

⁶⁴⁴ Hardmeier, Textwelten, Bd. I, S. 85.

⁶⁴⁵ S. dazu Rendtorff, Gesetze, S. 69: In den gesetzlichen Stücken der Priesterschrift „folgen auf die Einleitungsformeln vorwiegend unpersönlich stilisierte Texte, die der Einleitung als Jahwerede nicht bedürfen, ja, ihr sogar widersprechen; denn es ist niemand in ihnen angeredet, und von Jahwe ist in der 3. Person die Rede.“

⁶⁴⁶ Es ist wohl das Missverständnis, es handele sich bei Einleitungen durch Verbalsätze immer um eine Erzählung, auf die in P enttäuschenderweise aber Kult- und Sachtexte folgen, zusammen mit der Höherwertung von Vermeidung von Wiederholungen, die P diese schlechte Presse eingetragen hat, s. dazu o. Kap. 1. So auch Holzinger, Hexateuch, S. 338-475, hier S. 352f, dessen Schlussfolgerungen aus den Stiluntersuchungen von P lauten: „Nach alledem ist es nicht anders zu erwarten, als dass schriftstellerische Kraft, poetischer Geist und Schwung der Sprache dieser Quelle vollständig fehlen. [...] Darin und in der ewigen Wiederkehr derselben Worte und Ausdrücke verrät sich zugleich eine Armut der Sprache, welche namentlich gegenüber der reichen Fülle auffällt, über welche JE verfügt.“

⁶⁴⁷ Rendtorff, Gesetze, S. 69. Ausnahme in Num: Num 19,2.

⁶⁴⁸ Aurelius, Fürbitter, S. 128, erklärt denn auch, dass in P die Fürbitterfunktion Moses gar nicht vorkommt.

⁶⁴⁹ Hier ist die genaue Gestalt, wie z.B. Präposition **אֵל** sehr wichtig, um eine geprägte Formulierung zu sein. Mit **(אֵת)** jemandem zu reden, bedeutet etwas anderes.

⁶⁵⁰ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 53.

ihren variierten Formulierungen und Fortführungen im ersten Satz der Gottesrede. Nicht nur das: die Variantenbildung dieser rekurrenten Einführungsformel ist ihm ein Stilmittel, um die inhaltliche Struktur der jeweils folgenden Rechtstexte anzudeuten.⁶⁵¹

„Die Variantenbildung scheint ein bewußt eingesetztes Stilmittel zu sein, um die inhaltliche Struktur der jeweils folgenden Rechtskomplexe anzudeuten. [...] Eine besonders gestaltete Einführungsformel und eine besondere Rechtsthematik scheinen also miteinander zu korrespondieren.“⁶⁵²

Er unterscheidet vier Grundformen von Einleitungen in Lev 17-26, die jeweils durch ihre Formulierung dominante und subdominante Abschnitte anzeigen.⁶⁵³ Zusammen mit weiteren Gliederungszeichen innerhalb der Gottesreden ergibt sich dann eine genauestens hierarchisierte Makrostruktur des Heiligkeitgesetzes.⁶⁵⁴

Ähnlich hat Utzschneider für Ex 25-40 und Lev 8-9 festgestellt, dass **יְהוָה יֹאמֵר** in Ex 30,11-31,17 einen siebenmal verwendeten Refrain bildet.⁶⁵⁵

Berühmt ist, dass Leviticus mit **וַיִּקְרָא** als programmatische Einführungsformel beginnt.⁶⁵⁶ Diese knappen Hinweise zeigen bereits, dass sich die verschiedenen Texte in den Strukturen, die die Einführungsformeln anzeigen, unterscheiden. Es ist

„auszuschließen, daß die verschiedenen Texte immer dieselben gliederungssystematischen Funktionen haben. Dagegen spricht schon, daß in den einzelnen Großkomplexen jeweils unterschiedliche Anredestrukturen herrschen. [...] Ex 24,15b-31,17 oder Num 1,1-10,10 [...] weisen mehrheitlich Handlungsaufträge an Mose auf.“⁶⁵⁷

Gibt es ähnliche Beobachtungen für das Buch Numeri? Die beiden Sätze **וַיֹּאמֶר (יְהוָה)** und **אֵל וַיִּדְבֹּר (יְהוָה)** sind beide genau 50 mal im Buch Numeri verwendet. Es ist so, dass sie häufig Einleitungen der Texte bilden, zuweilen Unterabschnitte, und zuweilen besteht nur eine subdominante Unterteilung des Textes durch die Nennung einer Rede, die besonderen Nachdruck haben soll – und sogar schließen diese Formulierungen Texte ab (30,1).⁶⁵⁸ Hier werden im folgenden nur die gliederungsrelevanten Einführungsformeln aufgelistet.⁶⁵⁹ Es sind mit 41

⁶⁵¹ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 59f.

⁶⁵² Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 59.

⁶⁵³ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 61f.

⁶⁵⁴ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 61-89, s. bes. das Schema S. 89.

⁶⁵⁵ Utzschneider, Heiligtum, S. 215f.

⁶⁵⁶ S. dazu schon Knierim, Composition, S. 405.

⁶⁵⁷ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 61 Anm. 28.

⁶⁵⁸ Diese ist nota bene aber auch anders formuliert:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה אֶת-מֹשֶׁה – „Mose sagte den Nachkommen Israels alles so, wie JHWH es Mose aufgetragen hatte.“ Diese Formulierung ist auch deshalb auffällig, weil die Funktion als Weitergabentext nach dem Abschluss des Textes eine Parallele zu Lev 23,44 darstellt, und doch anders formuliert ist.

⁶⁵⁹ Tatsächlich ist im Gebrauch der Einführungsformel in seiner genauen Formulierung (Was ist eine solche Formel und was ist „nur“ ähnlich?) und in seiner Position im Text (das bloße häufige Vorkommen

Texteinleitungen ungefähr zwei Fünftel der Vorkommen dieser Sätze. 41 Einleitungen durch Einführungsformeln (von 76 in Kap. 2 identifizierten Texten des Buches Numeri) bilden quantitativ die häufigste Weise der Texteinleitung.⁶⁶⁰

Stelle	Beteiligte	Erster Satz	Zweiter Satz	Bemerkungen
1,1	JHWH, Mose	Verortete und datierte Einführungsformel	Handlungsauftrag ⁶⁶¹	
1,48	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	
2,1	JHWH, Mose, Aaron	Einführungsformel	Invertierter Verbalsatz	
3,5	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	
3,11	JHWH, Mose	Einführungsformel	וְאֵלֵינוּ הִנֵּה Aussagesatz	Gleiche Einleitung wie 18,8 ⁶⁶²
3,14	JHWH, Mose	Verortete Einführungsformel	Handlungsauftrag	Gleicher Ort wie 1,1
3,40	JHWH, Mose	Einführungsformel וְאֵלֵינוּ	Handlungsauftrag	
3,44	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	Gleiche Einleitung wie 8,5
4,1	JHWH, Mose, Aaron	Einführungsformel	Handlungsauftrag	Gleiche Einleitung wie 4,21 (Unterabschnitt)
5,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl ⁶⁶³	
5,5	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Casus pendens	
5,11	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Casus pendens	
6,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Casus pendens	
6,22	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl	
8,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl an Aaron	

eines Sprachelements strukturiert noch keinen Text) zu differenzieren, sonst wird eine Analyse zu unpräzise, s. Davies, Gunn, Patterns.

⁶⁶⁰ In den zweimal 50 Vorkommen überhaupt und den 41 Vorkommen als Texteinleitung mehr als einen Zufall zu sehen, geht im positiven Vorurteil gegenüber der Endredaktion doch zu weit, s. hier die Debatte innerhalb des ThWAT-Artikels „Tora“ zwischen dem Autor Garcia Lopez und dem Herausgeber Fabry, Sp. 600f, und die Debatte zwischen Labuschagne, Pattern; ders., Remarks; ders., Reply und Davies/Gunn, Patterns.

⁶⁶¹ Mit „Handlungsauftrag“ sind im folgenden Handlungsaufforderungen aller Art bezeichnet, die grammatisch in einem Imperativ oder in einer 2.ps.-Form versprachlicht werden. Die konkrete sprachliche Form des Handlungsauftrags spielt keine Rolle, ebenso wenig wie sein Inhalt.

⁶⁶² „Gleiche“ Einleitung betrifft im Folgenden wenige Worte zu Beginn des Verses.

⁶⁶³ Dieser Ausdruck bezieht sich auf die Aufforderung, das Folgende Israel bzw. bestimmten Personen auszurichten. Die Formulierungen sind entweder וְאֵלֵינוּ אוֹתְנוּ אוֹתְנוּ אוֹתְנוּ oder דְּבַר אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל. „Weitergabebefehl“ heißt es bei Rendtorff, Gesetze, S. 68.

8,5	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	s. 3,44
8,23	JHWH, Mose	Einführungsformel	Nominalsatz	
9,1	JHWH, Mose	Verortete und datierte Einführungsformel	Handlungsauftrag	Gleiche Einleitung wie 1,1
10,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	
10,29	Mose, Hobab	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Aussagesatz+ Handlungsauftrag/ Aufforderung	Erzähltext
13,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	Erzähltext
15,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Konditionalsatz (כִּי)	
15,17	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl + Konditionalsatz (כִּי)	
15,37	JHWH, Mose	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Weitergabebefehl	
18,1	JHWH, Aaron	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Aussagesatz	
18,8	JHWH, Aaron	Einführungsformel	וְאֲנִי הֵנָּה Aussagesatz	s. 3,11
18,20	JHWH, Aaron	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Casus pendens	
18,25	JHWH, Mose	Einführungsformel	An die Leviten Weitergabebefehl	
19,1	JHWH, Mose Aaron	Einführungsformel	Nominalsatz + Weitergabebefehl	
20,23	JHWH, Mose, Aaron	Verortete Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Aussagesatz	Erzähltext
26,1	JHWH, Mose, Eleasar	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Handlungsauftrag	
26,52	JHWH, Mose	Einführungsformel	Invertierter Verbalsatz	
27,12	JHWH, Mose	Einführungsformel וַיֹּאמֶר	Handlungsauftrag	Erzähltext
28,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl	
30,2	Mose, רָאִשִּׁי	Einführungsformel variiert	Nominalsatz (30,2b)	
31,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Handlungsauftrag	Erzähltext
33,50	JHWH, Mose	Verortete Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Konditionalsatz (כִּי)	
34,1	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Konditionalsatz (כִּי)	
34,16	JHWH, Mose	Einführungsformel	Nominalsatz	
35,1	JHWH,	Verortete	Weitergabebefehl	

	Mose	Einführungsformel		
35,9	JHWH, Mose	Einführungsformel	Weitergabebefehl+ Konditionalsatz (כִּי)	

Die beiden Formulierungen **וַיֹּאמֶר (יְהוָה) אֵל** und **וַיְדַבֵּר (יְהוָה) אֵל**⁶⁶⁴ unterscheiden sich in der Häufigkeit und dem Gewicht der Strukturgebung, so dass beide Formulierungen nun getrennt angeschaut werden:

Die Mehrzahl der Sätze mit **וַיֹּאמֶר**+Namen/Substantiv+**אֵל** im Buch Numeri leiten keinen eigenen Text ein. Diejenigen, die es tun, teilen Texte voneinander ab, die inhaltlich an das Vorhergehende anschließen (3,40; 10,29; 15,37; 18,1.20; 20,23; 26,1; 27,12), weswegen der Schluss naheliegt, dass **וַיֹּאמֶר** keine besonders tiefe Einteilung darstellt. Eine Ausnahme bildet hier 27,12, weil mit der Installation von Moses Nachfolger nach der Einrichtung des Töchtererbrechts ein neuer Text anfängt, durch dieses Bild der **וַיֹּאמֶר**-Einleitung aber der Eindruck erweckt wird, als setze sich hier ein Zusammenhang fort.⁶⁶⁵ Ganz aus jedem Zusammenhang ragt der unvermittelte Beginn des Gespräches zwischen Mose und seinem Schwager Hobab, das auch keinen Abschluss hat (10,29-32).

Nur eine einzige Einleitung durch die **וַיֹּאמֶר**-Einführungsformel ist verortet, und das ist der Todestext Aarons (20,23-29). Deutet die Verortung auf eine textliche Wichtigkeit des Inhalts, so deutet die Einleitung durch **וַיֹּאמֶר** und nicht durch **וַיְדַבֵּר** auf ihr Gegenteil.⁶⁶⁶ Singulär folgt einer Einleitung durch **וַיֹּאמֶר** ein Weitergabebefehl, und zwar 15,37, dem Gebot der Zizit. Eine Erklärung dafür habe ich aber nicht.

Entsprechend dem häufigen Gebrauch innerhalb eines Textes sind die Formulierungen ebenso wie die Beteiligten variantenreicher als in **וַיְדַבֵּר**-Einleitungen. Auffällig begegnet dieser Satz sehr oft *innerhalb* der Balak-Bileam-Erzählung Num 22-24, wo alle möglichen Beteiligten zu allen möglichen anderen reden (15 mal), während der **וַיְדַבֵּר**-Satz kein einziges Mal vorkommt. Das ist selbstredend eines der Argumente für eine Einzelüberlieferung der Bileam-Erzählung, die ins Buch Numeri gefügt wurde. Insgesamt leitet **וַיֹּאמֶר** keine spezifischen Themen ein, auch fällt es schwer, sie alle

⁶⁶⁴ Beide Abfragen richten sich nur auf die männliche Form. Tatsächlich geht es ja um Gottesgebote, und JHWH wird im AT maskulin konstruiert. Einen solchen Satz mit einem femininen Sprechen, also **וַתְּדַבֵּר** gibt es, und das ist das Sprechen Miriam mit Aaron gegen (בִּ) Mose in Num 12,1. Diese Form ist m.E. nicht umsonst ähnlich wie die Reden JHWHs formuliert und nicht umsonst mit der entscheidenden Differenz im grammatischen Objekt.

⁶⁶⁵ Literarkritisch ist das interpretierbar als Fortsetzung eines unbekannten Textes/Textkomplexes, der sich mit dem Zwiegespräch zwischen JHWH und Mose über seine Biographie/Rolle befasst. „Synchron“ ist das interpretierbar als Hinweis auf den ständigen und intimen Kontakt zwischen JHWH und Mose oder die Betonung einer Bedeutungslosigkeit des Josua – wofür auch die singuläre Schlussnotiz in 27,23 spricht (s.u. 8.2.1.)

⁶⁶⁶ Zu beachten ist hier, dass die Todesankündigung für Mose und für Aaron (mit direkt folgendem Tod) beide mit **וַיֹּאמֶר** eingeleitet werden.

zusammen einer einzigen redaktionellen Schicht zuzuordnen. Mit 27,12 haben wir beispielsweise einen Text, der für Pg diskutiert wird, und mit 18,1 einen, der für einen der jüngsten Texte des Buches gehalten wird. Zieht man nun noch in Betracht, dass auch diejenigen, die hier sprechen und angesprochen sind, variieren (s. die Tabelle o.), dann liegt die Schlussfolgerung nahe, dass es sich bei der Einleitung eines Textes durch וַיֹּאמֶר im Numeribuch um *keine* geprägte Wendung handelt und damit אֵל (יְהוָה) וַיֹּאמֶר und אֵל (יְהוָה) וַיְדַבֵּר nicht synonym sind.⁶⁶⁷

Die Mehrzahl der Einführungsformeln ist formuliert als וַיְדַבֵּר (יְהוָה) אֵל (מֹשֶׁה). Von den 41 Texteinleitungen durch die Benennung einer JHWH-Rede sind 32 dieserart formuliert bzw. von 50 Vorkommen von וַיְדַבֵּר bilden 32 eine Texteinleitung. Schon die Häufigkeit und Gleichförmigkeit der Formulierung deuten darauf, dass es ein festgefügtter Ausdruck ist und darüberhinaus ein Gliederungsmerkmal eines Textbeginns. Von der stereotypen Formulierung weichen vor allem Einführungsformeln *innerhalb* von Texten ab. Die eingeleiteten Textsorten sind nahezu durchgängig Kult- und Gesetzestexte von der Einrichtung konkreter Kult- oder Gesetzesdetails. Entsprechend sind die meisten Sätze nach den Einführungsformeln Imperative oder Verben der 2.ps. Dazu kommen häufig Causus-pendens-Sätze.

Einführungsformeln finden sich besonders häufig in Num 1,1-10,12 (von 24 Texten beginnen 19 mit der Einführungsformel). Auffällig sind 3,11 und 18,8 einerseits und 3,44 und 8,5 andererseits sehr ähnlich in der Kombination von Einführungsformel und zweitem Satz formuliert. In allen vier damit eingeleiteten Texten geht es um das Verhältnis zwischen Aaron, Leviten und Opfergaben. In Num 13; 31 leitet die Einführungsformel keinen Kult- oder Gesetzesgebotstext, sondern einen Handlungstext ein, die Erzählung von den Kundschaftern und von dem Krieg gegen Midian. Num 16 und 17, die Erzählung um den Aufstand der Korach-Gruppen und der Privilegierung Aarons, sind massiv durch wörtliche Reden geprägt, unter denen sich auch einige Einführungsformeln von JHWH-Reden finden (16,20.23f; 17,1f.9.16.21). Sie stehen vor allem dort, wo es um sofortige Befolgung des von JHWH Gesagten geht, um nicht mit in den Tod gerissen zu werden. Sowohl das Vorkommen in Num 13,1; 31,1 als auch

⁶⁶⁷ Rendtorff, Gesetze, S. 67f, hat die Einleitungsformeln für die gesamte Priesterschrift untersucht und eine funktionelle Synonymie beider Formulierungen gefunden, ähnlich Labuschagne, Reply, S. 411. Dies lässt sich für das Buch Numeri nicht halten. Auch ist in den letzten Jahren erarbeitet worden, dass der priesterschriftliche Sprachgebrauch in den verschiedenen Korpora derart variiert, dass man besser von P-Ex, P-Num etc sprechen sollte (s. z.B. o. zum Heiligkeitgesetz, zum Heiligtumsbau und hier zum Buch Numeri).

innerhalb von Num 16f verleiht JHWHs Sprechen das statuierende Gewicht der Gebotstexte.⁶⁶⁸

Auffällig ist die Versprachlichung des ersten Pessachfestes in 9,1-5.6-14: in 9,9 steht eine Einführungsformel und ein Weitergabebefehl inmitten eines Textes, sie leiten innerhalb von 9,6-14 den zweiten Teil, und zwar die Antwort Gottes auf die Befragung ein. Wahrscheinlich sind Fall und Entscheidung nicht zusammen entstanden, dies lässt zunächst diese Einleitungsformulierung vermuten und sodann die nicht kongruenten Inhalte zu einer solchen Entscheidung. Dass in 9,4 ein Teiltext aus dem Text davor mit einer Einführungsformel beginnt, die Mose zu den Nachkommen Israels reden lässt, also in genauer Entsprechung zum Reden JHWHs zu Mose, unterstreicht textlich, dass es bei Pessach um ein ganz besonders wichtiges Fest handelt. Nota bene sind 9,1, das Gebot für das Feiern des Pessach, und 9,5, seine Durchführung, beide mit absoluten Zeit- und Ortsmarkierungen versehen; 9,1 steht sogar auf derselben narrativ strukturierende Stufe wie 1,1 (s. dazu o. 3.2.1.1 und u. 5.3.2.).

Sprecher in der **דבר**-Einführungsformel eines Textes (das ist innerhalb von Texten anders) ist stets JHWH, angeredet ist stets Mose oder Mose zusammen mit Aaron/Eleasar (26,1), einmal Aaron allein (18,8).⁶⁶⁹ Nur ein einziger Text ist diesbezüglich anders eingeleitet, und das ist 30,2. Hier spricht Mose – quasi anstelle JHWHs – zu den Oberhäuptern der Stämme Israels, eine im Vergleich zum sonstigen Weitergabebefehl an die „Nachkommen Israels“ ausgesprochen hierarchische Vermittlung von Wissen. Dass es just die Mündigkeit bzw. Unmündigkeit von Frauen unter dem pater familias ist, die hier geregelt wird, verdeutlicht kaum missverständlich, dass es sich bei der israelitischen Gesellschaft um eine patriarchale handelt.

Einige dieser JHWH-Reden beginnen mit einem Weitergabebefehl an Mose, also der Aufforderung, das nun Folgende Israel bzw. bestimmten Personen auszurichten. Die Formulierungen sind entweder **דבר אל־בני ישראל** oder **צו את־בני ישראל**. Dabei stellen sich bestimmte Häufungen heraus: in Num 5-6, der sogenannten Priesterrolle, ist jeder Text mit der Einführungsformel **וידבר יהוה אל משה** und einem

⁶⁶⁸ Ausnahmen: Unterabschnittseinleitungen in 4,17.21 (s. dazu u. Kap. 3.2.6); 9,4.9; 20,7; 25.10.16; 27,15; 31,3. Redebeitrag 14,26.39 und die Stellen in Num 16-17. Wo wie hier die „Einführungsformel“ keine strukturelle Bedeutung hat, ist sie oft anders formuliert. Desweiteren kommt sie mit Num 14 und 16; 17 in sich steigernden Konflikterzählungen vor.

⁶⁶⁹ Aaron allein ist noch in 18,1.20 mit **ואמר** angesprochen. Rendtorff, Gesetze, S. 67f, hat geprüft, ob die Texte, in denen Mose zusammen mit Aaron angeredet ist, in P eine eigene Textgruppe bilden und hat lediglich gefunden, dass sehr häufig eine eigentlich singulare Anrede an Mose in eine gemeinsame mit Aaron „aufgefüllt“ ist.

darauffolgenden Weitergabebefehl eingeleitet,⁶⁷⁰ 5,1-5.11-31 und 6,1-21 weisen zusätzlich einen dem Weitergabebefehl folgenden Casus-Pendens-Satz auf, der eine Art Betreffszeile darstellt. Just ab 33,50 sind die Einführungsformeln allesamt mit einem Weitergabebefehl versehen – mit der Ausnahme 34,16-29 (s. dazu u.)

Verortungen der Einführungsformel finden sich in Num 1,1; 3,14; 9,1; 33,50; 35,1. Außer diesem und den Datierungen in 1,1 und 9,1 erfolgt keine irgendwie geartete historische, d.h. temporale oder lokale Fixierung der Einführungsformeln innerhalb der Erzählwelt.

Im Großabschnitt Num 1-10 gibt es drei verortete Einführungsformeln (1,1; 3,14; 9,1). Während 9,1 in seiner Doppelung zu 1,1 insgesamt eine Parallele zum Buchanfang herstellt und somit letztlich für einen Buch*neuanfang* steht (s.o. 3.2.1.1. u. s.u. 5.3.2.), verweist die Verortung von Num 3,14 ebenfalls auf 1,1 und stellt damit die Zählung aller Israeliten (1-2) und aller Leviten (3,14-39) auf dieselbe Stufe. Von den insgesamt 24 Texten in Num 1-10 sind alle außer den vier Texten 3,1-4; 7; 9,6-14.15-23 mit einer Einführungsformel versehen – und diese vier Texte sind alle zeitlich eingeleitet, und zwar fast alle relativ: 3,1-4 verweist auf das Sinaigeschehen (wohl Ex 19-40) zurück, 7,1ff auf die Aufrichtung des Stiftszelts in Ex 40,17. 9,6 zeigt auf das erste Pessach in Num 9,1, während 9,15-23 prospektiv auf den Wüstenzug ausgerichtet ist. Somit sind die Texteinleitungen in Num 1-10 hierarchisch durch Einführungsformeln in Kombination mit Markierungen der Zeit strukturiert: 1,1 und 9,1 bilden die wichtigsten Einschnitte, weil sich hier Einführungsformeln + absolute Ortsmarkierungen + absolute Zeitmarkierungen finden. Ein Struktursignal zweiter Ordnung ist Num 3,14 mit einer verorteten Einführungsformel. Dieser Vers schließt an Num 1,1 an und hat ebenfalls die Zählung zum Inhalt. 10,11-12 stellt einen Einschnitt anderer Textsorte dar, weil es keinen Kult- oder Gesetzestext einleitet.

Stellt 10,11-12 durch seine inhaltliche Entsprechung zu Ex 19,1f möglicherweise einen Zusammenhang her, und zwar eine Umgrenzung des Sinaiaufenthalts dar, ragen 3,1-4 und 7 aus einer möglichen Übersichtlichkeit der Struktur heraus, weil sie in der zeitlich-textlichen Linearität nach vorn verweisen, und 9,15-23, das mit seiner multiplen Zeitsetzung für ein anderes Zeit- und Erzählsystem steht und nach hinten verweist (s. dazu u. 4.4.3.2).

⁶⁷⁰ Diese unterscheiden sich dann in ihrer Gestalt. Während 5,1f צוה benutzt statt דבר, sind 5,11; 6,1f in ihrem Weitergabeauftrag gedoppelt, es heißt dort וְשָׂאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם דְּבַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. In Num 6,22f sind es nicht die Israeliten, zu denen Mose sprechen soll, sondern Aaron und seine Nachkommen.

Die verorteten Einführungsformeln finden sich erst gegen Ende des Buches wieder: Erst ab 33,50 folgt nur noch zusammen mit 35,1 das Gottesreden verortet. Auffälligerweise sind beide Verortungen in 33,50; 35,1 mit dem Thema „Land“ verbunden. Im wo auch immer abzugrenzenden letzten Teil des Buches sind es die Einführungsformeln **וידבר יהוה אל** in 34,1f und 35,9f, die auf andere Weise verortet sind: jeweils im ersten Satz der JHWH-Rede heißt es „Wenn ihr in das Land Kanaan kommt“ (34,2) bzw. „Wenn ihr über den Jordan zieht“ (35,10). Der einzige andere mit **וידבר יהוה אל** eingeleitete Abschnitt ist 34,16-29, die Liste der Helfer bei der Verteilung des Landes. Die darin enthaltene Gottesrede verortet wiederum pointiert ganz am Ende, dass es um das Land Kanaan gehe (34,29). Thematisch eint also das Thema „Land“ diese Texte in 33,50-35,15, die verorteten Einführungsformeln geben dem Inhalt entsprechende Struktursignale. In den Textabschnitten, die in 28,1; 30,2; 31,1 mit einer Gottesrede eingeleitet werden, spielt das Thema „Land“ keine Rolle; entsprechend hat es hier auch keine Verortungen. Nach 35,15 finden sich mit 35,16-34 (Gesetz über Mord und Totschlag) und 36 (Korrektur der Erbtöchterregelung) zwei Texte, von denen zumindest 35,16-43 nicht direkt mit dem Thema Land in Verbindung gebracht werden kann. Wieder findet sich in Ps-Texten das Pg-Kompositionsprinzip, dass nämlich mindestens ein Element eine entdeckbare Ordnung stört.⁶⁷¹

Dabei ergibt sich, betrachtet man nur diese Verortungen in den Einführungsformeln und im ersten Satz einer JHWH-Rede zwischen 33,50 und 35,15, dass 33,50f den folgenden Angaben übergeordnet ist, insofern alle hier enthaltenen Lokalangaben getrennt noch einmal vorkommen:

Stelle	33,50b	33,51ba	33,51bb
33,50f	בערבת מואב על-ירדן ירחו	עבר הירדן	אל-ארץ כנען
34,1f			אל-ארץ כנען
35,1	בערבת מואב על-ירדן ירחו		
35,9f		עבר הירדן	

So sind die Verortungen von Einführungsformeln im Buch Numeri zweifach funktionalisiert: während in 1-10 Parallelen und hierarchische Struktur hergestellt werden, ist die Verortung ab 33,50 thematisch motiviert. Zu Beginn der Gottesrede signalisiert der genannte Sprechort innerhalb oder außerhalb der Rede, dass nun das Land Thema der Ausführungen ist. Diesbezüglich grenzen sich die Teile 1-10 und 33,50-36,16 von den anderen Texten ab. Ausgerechnet im allmählichen Übergang vom

⁶⁷¹ McEvenue, Style, S. 108 u.ö.

Sinai in die „Realität“ (Num 1-10) und von der Wüstenzeit in die „Realität“ (Num 33-36) fixiert JHWH sein Sprechen oder den Inhalt seiner Rede.

Die Einführungsformeln geben also an den Stellen, an denen sie vorkommen sowie in ihren genauen Formulierungen, Aufschluss über Strukturen *innerhalb* des Buches Numeri.⁶⁷² Details in Formulierungen stellen für Num 3; 8; und 18 Linien zwischen Texten dar. Es sind dies Texte, die ein ohnehin ähnliches Thema haben. Dieses Gestaltungsmittel teilt Ps-Num mit Pg bzw. Ps-Ex/Lev, die allerdings je andere Formen benutzen. Inhaltliche Bezüge zwischen identisch eingeleiteten Texten, wie Ruwe sie für das Heiligkeitgesetz erarbeitet hat,⁶⁷³ finden sich im Buch Numeri aber nur bei benachbarten Texten wie Num 5-6 und 33,50-35,15 wie bei den Priestertexten 3; 8; 18. Für begrenzte Texträume liefert die Einführungsformel eine Texthierarchie und eine Struktur, nicht aber für das gesamte Buch. Aus diesem Wandel der Hierarchien lässt sich schließen, dass sich im Numeribuch – anders als in Lev 17-26 – Strukturen immer wieder neu bilden.

3.2.5.2. Durchführungssatz (את-משה) יהוה יצוה כאשר

In den sinaitischen Heiligtumstexten dient die Formel (את-משה) יהוה יצוה כאשר zur Einleitung von Sequenzen, als Schlusssatz und dem folgend zuweilen auch Rahmen von Inklusionen.⁶⁷⁴ Hier hat Utzschneider in der Folge Poppers diesen Satz treffend als Refrain kultischer Texte bezeichnet.⁶⁷⁵ Es sind ganze Textcorpora, in denen diese Formulierung vorkommt oder auffällig fehlt (so Ex 36,8-38,20), was sowohl inhaltliche als auch texthistorische Gründen haben kann. Ihre Aussage ist, dass alles genau so getan wird, wie es zuvor gesagt wurde. Das betont natürlich das Gesagte und stattet es mit besonderem Gewicht aus, zumal in der Regel Mose und/oder der Hohepriester und/oder die Nachkommen Israel in Gänze beteiligt sind (so z.B. Num 8,20).⁶⁷⁶ Am berühmtesten im gesamten Alten Testament ist die lange Anweisung zum Heiligtumsbau (Ex 25-30) und seine genau entsprechende Ausführung (Ex 35-40). Der Ausdruck, der mit כאשר יצוה beginnt, kann sehr viele Gestaltungen haben. Wenn man das Vorkommen von יצוה und אשר zugrundelegt, also die Relation und das Befohlensein zum Definiens macht,

⁶⁷² Das allerdings sagt nicht notwendig etwas darüber aus, ob es nur eine Redaktion oder mehrere gegeben habe.

⁶⁷³ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 57-64.

⁶⁷⁴ Zu den Belegen Utzschneider, Heiligtum, S. 215 u. 220-223.

⁶⁷⁵ Utzschneider, Heiligtum, S. 215.

⁶⁷⁶ Weil es denn doch einige Varianten hat, nenne ich diesen Satz wie oben „Durchführungssatz“ und vermeide den Begriff der Formel, wie sich in der deutschsprachigen Exegese nach Maiburger, Manna, S. 193, eingebürgert hat: „Befehlsausführungsformel“ (Pola, Priesterschrift, S. 117, nennt noch Lohfinks „Vollzugsformel“, Peschs „Echoformel“ und Blenkinsopps „execution formula“).

kommen Ausdrücke dieser Eigenschaft 40 mal im Buch Numeri vor.⁶⁷⁷ In einigen Fällen ist dieser Satz der summarische Hinweis oder die Bekräftigung der jeweiligen Ausführung des Gebotenen, in anderen bildet er die Einleitung zu einem längeren Durchführungsbericht.

Hervorzuheben ist hier:

- In 19,2 dient die Formulierung als Legitimation des Folgenden. Zunächst ist das Ganze mit der Einführungsformel eingeleitet, die häufig, aber nicht durchgängig Sachtexte anzeigt (s.o. 3.2.5.1.). Sodann heißt es **זאת חקת התורה אשר-צוה יהוה**: Diese Massivität von legitimierenden Vokabeln und Phrasen in dieser Formulierung ist für ein Gebot, das historisch nie praktiziert wurde und literarisch nur einmal,⁶⁷⁸ sehr auffällig. Ähnlich liegt der Fall bei 31,21-24, dem Text, der zu Num 19 so große Ähnlichkeiten aufweist, dass daraus ein gemeinsamer redaktionsgeschichtlicher Entstehungszusammenhang geschlossen werden kann.⁶⁷⁹
- In Num 15,23; 20,9; 31,7 steht diese Formulierung, leicht variiert, inmitten des Textes. Das hat für die Auslegung von Num 20 zusammen mit anderen Auffälligkeiten dazu geführt, anzunehmen, dass zumindest das Nehmen des

⁶⁷⁷ Num 1,19.54; 2,33.34; 3,16.42.51; 4,49; 8,3.20.22; 9,5; 15,23(bis).36; 17,26; 19,2(bis); 20,9.27; 26,4; 27,11.22.23; 30,1.2.17; 31,7.21.31.41.47; 32,25; 34,2.13(bis).29; 36,6.10.13. Hier wie auch sonst hängt viel von der Aussagekraft der jeweiligen Statistik an der Bestimmung dessen, was die „Formel“ ausmacht. Pola, Priesterschrift, S. 116-144, bestimmt Wortlaut, Variation und Geschichte der Formulierung erheblich ausführlicher, als hier geleistet wird, und zieht literarkritische Rückschlüsse daraus. Danach erscheint diese Formel im Buch Numeri gar nicht, weil hier Pg nicht vorkommt. Ps setzt sich nach Polas Untersuchung von Pg mithilfe eines größeren Variantenreichtums dieser Formulierung ab (ebd., bes. S. 143f).

⁶⁷⁸ Raschi zitiert hier Tanchuma, dass nur dieses eine Mal Mose selbst diese Kuh zum Opfer bereitete, und danach ihre Asche nie zuendeging.

⁶⁷⁹ Der muss nicht in gemeinsamer zeitlicher, also gleichzeitiger Abfassung bestehen, wohl aber im selben Horizont. Ist Num 19 ohnehin ein rätselhafter Text schwer zu erhebender Datierbarkeit, ist Num 31 letztlich konsensual ein sehr später Text, vor allem weil er den perfekten Krieg nach allen kultischen Regeln imaginiert und festlegt. Dem folgend formuliert Seebass, Numeri, BK, S. 242, Kap. 19 habe ein Echo in Num 31,21-24, das wiederum im ohnehin sehr jungen Num 31 einen Nachtrag darstelle. Auch Milgrom, Numbers, JPS, S. 261, sieht die Abhängigkeiten von 19 nach 31, es sei 31,21-23 in den Text eingefügt. Achenbach, Vollendung, sieht Num 19 und 31 in zwei verschiedenen Formationsstufen des Buches entstanden: Num 19 schließt sich in der theokratischen Bearbeitung II an Num 16-18 der Pentateuchredaktion an, so dass 16-19 durch die Thematik von Schuld, Tod und Erlösung verbunden seien. Es schließe an die Frage in 17,27f an und gehöre „seinem Charakter nach“ zu den Texten wie Lev 1-7* und Num 5-6, „aus sakralrechtlicher Perspektive in den Horizont von Num 17,14“. Entsprechend der Kultlogik ist es der Sohn des Priesters, der zwischen dem Außen- und dem Innenbereich des Heiligtums vermittelt, weshalb 19 „sachlich, genealogisch und theologisch an die Vorgaben aus Lev 10 und Num 17,1-5 und Num 18“ anschließt (ebd., S. 525-528). Num 31 dagegen sei als Ganzes ein Midrasch. 31,21-24 stelle eine „hohepriesterliche Tora“ dar, die Num 19 auf den vorliegenden Fall anwendet. Das ist „ein Beispiel für die Art und Weise, wie man sich die nachmosaische Rechtsfindung durch einen Hohepriester vorstellen kann.“ (ebd., S. 615-622, bes. 620).

Stabs durch Mose die richtige Befolgung des JHWH-Gebots war, der Rest dann nicht mehr.

- Relativ häufig kommt die Gebotsbefolgung in Num 31 vor (31,7.21.31.41.47), was aber auch damit zu tun hat, dass hier anhand eines als beispielhaft vorgestellten Kriegszugs eine ganze Reihe von Verfahren geboten und befolgt werden. Zusammen mit den anderen Übereinstimmungen mit Num 1-10 (und s.o.) Num 19 fällt die Häufigkeit dieser Formulierung und inhaltlichen Versicherung, es sei alles so durchgeführt worden, auf. Der redaktionsgeschichtliche Verdacht, Num 1-10 und 31 gehören (mit Num 19) zusammen, erhält hier ein weiteres Argument.
- In Num 32 nimmt JHWH erstaunlicherweise gar keine Stellung zum Ansinnen der zweieinhalb Stämme, nicht im Verheißenen Land zu siedeln. So betrifft die Befolgung des Gebotenen (sozusagen für diejenigen Rezipierenden, denen das nicht auffällt) das durch Mose Gebotene (32,25) und wird deshalb כְּאֲשֶׁר מִצִּוָּה אֲדֹנָי („wie unser Herr uns aufgetragen hat“) formuliert. Diese andere Formulierung ist spätestens nach der Rezeption von Num 31 mit ihrem häufigen Vorkommen auffällig.⁶⁸⁰

Den Durchführungssätzen korrespondiert die Mitteilung, dass etwas „(genau)so gemacht“ wurde (כִּן עָשָׂה).⁶⁸¹ Beide Sätze kommen auch zusammen vor, unterstreichen dann massiv die Korrektheit der Ausführung und bezeichnen damit Israels ideale Gottesbeziehung (s.u. 4.3.3.). So steht in 2,33f eine solche Versicherung gleich viermal, in 5,4 dreimal, in 9,5; 17,26 ebenfalls.

Die feste Funktionsweise, wie sie Utzschneider für die Heiligtumstexte festgestellt hat, hat die Durchführungsformel im Buch Numeri nicht. Zu heterogen sind die Texte, in denen sie vorkommt, zu verschieden ihr Gebrauch und ihre (hier noch nicht einmal berücksichtigte) Gestalt. Texthierarchien stellt die Durchführungsformel nicht her.

3.2.5.3. Das Geheiß JHWHs

Der Ausdruck פִּי יְהוָה kommt im Buch Numeri besonders häufig vor – und auch dominant für das AT: 19 von 25 Belegen für diese Phrase finden sich in Numeri. Dabei kommt der einzige Beleg in Leviticus in einem für das Heiligkeitsetz untypischen Text vor, in Lev 24,12, der Episode, in der man nicht weiß, was mit dem sogenannten

⁶⁸⁰ Dies fällt selbstredend nur RezipientInnen eines solchen Toratextes auf, in dem schon (das historisch ältere) Num 32 auf (das historisch jüngere) Num 31 folgte.

⁶⁸¹ Pola, Priesterschrift, S. 117, sieht beide Formulierungen als eine Formel in ihrer vollständigen Form. Wie dem auch sei, dieser Ausdruck findet sich gehäuft im ersten Drittel des Buches: Num 1,54; 2,34; 5,4; 6,21; 8,3.4.20.22; 9,5.14; 14,28; 15,14; 17,26; 32,23.31; 36,10.

Gotteslästerer zu tun ist. Hier scheint mir der Ausdruck auch nicht als feste Phrase der Beglaubigung zu dienen, sondern tatsächlich sozusagen den Mund JHWHs zu meinen, der befragt wird und ein Geheiß ausspricht. Auch der einzige Beleg in Dtn ist eher untypisch, diesmal besonders untypisch für den Gebrauch der Phrase: in Dtn 34,5 stirbt Mose „nach dem Wort JHWHs“. Rabbinische Exegesen haben dies als Kuss Gottes verstanden, der Mose den Tod bringt.⁶⁸²

Die Verteilung im Buch Numeri ist auffällig, da sich die überwiegende Mehrzahl der Belege auf 1-10, genauer 3-9, konzentriert.⁶⁸³ Dies ist eine erneute phraseologische Differenz zwischen Num 1-10 und Ex 19-Lev 26(27) und zwischen dem Buch Numeri und anderen Büchern der Tora. Dabei unterscheiden sich innerhalb von Num 3-9 zwei Gruppen: In 3-4 dient die Phrase zumeist einem Textabschluss (3,39.51; 4,49) oder Teilabschlüssen (4,37.41.45); eine Ausnahme betrifft den Beginn der Ausführungen in 3,16.⁶⁸⁴ Der Ausdruck hat dieselbe Funktion wie die Selbstvorstellungsformel im selben Textbereich, nämlich die Beglaubigung (der levitischen Sonderstellung) durch die Identität/Autorität JHWHs. In den sieben Belegen innerhalb von drei Versen in Num 9 hat der Ausdruck keine strukturierende, sondern eine beglaubigende Funktion, dass alles gottgewollt und gottgelenkt ablief.⁶⁸⁵ Die weiteren Belege im Buch Numeri (10,3; 13,3; 33,2; 33,38; 36,5) sind nicht besonders auffällig.⁶⁸⁶

3.2.5.4. Die Selbstvorstellungsformel

Die sogenannte Selbstvorstellungsformel **אֲנִי יְהוָה** bezeichnet die Nennung „Ich“ (**אֲנִי** oder **אֲנִי**) gefolgt vom Gottesnamen (**יְהוָה**) oder einer Gottesbezeichnung (**אֱלֹהִים**) in einem Nominalsatz. Der eingebürgerte Begriff der Selbstvorstellungsformel verdeckte dabei, dass das Gesagte jeweils in den Zusammenhang mit der Identität JHWHs gestellt wird. Seine Funktion ist, dem zuvor Gesagten besondere Autorität, Nachdruck zu verleihen bzw. eine Unterschrift zu geben.⁶⁸⁷ Dabei steht der Ausdruck fast immer am

⁶⁸² Weitere Belege von **אֲנִי יְהוָה**: Ex 17,1; Jos 19,50; 22,9; 2Kön 24,3. Pola, Priesterschrift, S. 132, ändert in Jos 17,4 **אֲל** in **על** und rechnet dann diese Stelle dazu.

⁶⁸³ 14 von 19 Belegen.

⁶⁸⁴ Sie stellt auch aufgrund ihrer abgekürzten (oder abgebrochenen) Formulierung **כֹּאשֶׁר צִוָּה** eine Ausnahme dar. Deshalb kann man nicht wirklich von einer dann symbolisch gewerteten Siebenzahl der Belege sprechen (Labuschagne, Pattern, S. 273).

⁶⁸⁵ Belege: Num 9,18a.18b.20a.20b.23a.23b.23c.

⁶⁸⁶ Nicht umsonst wird aber in 13,3 das Aussenden der Kundschafter durch Mose auf Gottes Geheiß zurückgeführt: Aaron stirbt nach 33,38 (diff 20,28) genauso auf Geheiß Gottes/durch den Gotteskuss wie Mose in Dtn 34,5. Die Formulierung in 36,5 zielt genauso wie in Lev 24,12 auf das gesuchte Gotteswort in der Entscheidungsfindung.

⁶⁸⁷ Für P bzw. H Mathys, Liebe Deinen Nächsten, S. 119-112: Ihre Funktion sei Autorität und Gehorsamsforderung, durch ihre Wiederholung erhält das Gesagte eine gesteigerte Dringlichkeit. „Wo Gebote theologisch dermaßen zentral begründet werden, erhalten sie gesteigerte Bedeutung; folglich scharf muss auf ihre Befolgung gedrungen werden“ (ebd., S. 111). In außerpriesterschriftlichen Texten

Schluss eines Zusammenhangs. Der Ausdruck kommt in dieser Gestalt⁶⁸⁸ (s.u.) vor allem in der Priesterschrift inklusive aller ihrer Supplemente vor. Hier wird exegetischerseits zwischen der Langform (אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם) und der Kurzform (אֲנִי יְהוָה) unterschieden, denen Ruwe im Heiligkeitgesetz unterschiedliche Funktionen zuschreibt, und zwar in dem Gliederungscharakter von Texten oder Unterabschnitten, auch definiert er die Kurzform als völlig einheitlich gestaltet und asyndetisch angeschlossen.⁶⁸⁹ Zugleich sind sich Ruwe⁶⁹⁰ und Zimmerli⁶⁹¹ gegen Elliger⁶⁹² darin einig, dass beide dasselbe bedeuten. Nun ist aber gerade die kommunikative Gestalt unterschiedlich: während die Kurzform eine rein apodiktische Ich-Aussage macht, fügt die Langform der Kurzform durch den Bezug auf die Angeredeten einen appellativen Charakter zu.

Im Buch Numeri ist die Selbstvorstellungsformel אֲנִי יְהוָה (אֱלֹהֵיכֶם) nicht besonders häufig und nicht besonders spezifisch verteilt.⁶⁹³ Auffällig ist ihre Funktion als Bekräftigung und Beglaubigung, wo es um die Leviten und Erstgeborenen geht (3,13.41.45), ähnlich wie noch beim Verdikt in der Gottesrede bei den gescheiterten Kundschaftern (14,35), dem Gebot der Silbertrompeten für die Aaroniden (10,10), dem Zizit-Gebot (15,41) und dem Verbot, Blutschuld auf das Land zu laden, weil auch JHWH darin wohnt (35,34). Sie kommt außer im Text über die Kundschafter nur in Kult- und Gesetzestexten vor.

In Kap. 3 erscheint dieser Ausdruck gleich dreimal. Nur in 3,13 bildet אֲנִי יְהוָה einen Textabschluss. An den beiden anderen Stellen dient אֲנִי יְהוָה (lediglich) dem

kommt eine solche Formel auch als Eröffnung einer Gottesrede vor, so in Gen 15,7 und Ex 6,2-8 (in 6,2 allerdings m.E. mit der buchstäblichen Funktion des Begriffs „Selbstvorstellung“). Ihre Funktion und zuweilen konkrete Formulierung ist zuweilen anders: „Inhaltlich geht es in diesen Theophanien nirgends um die Proklamation von Gesetz, sondern meist um die Zusage bevorstehender Hilfe und Führung“ (Zimmerli, Jahwe, S. 26). Weitere Belege und Diskussion außerbiblischer Texte s. Zimmerli, Jahwe, S. 24-34. Und doch bleibt bei den verschiedenen Verwendungen allein in den verschiedenen Textkorpora von Pg und Ps zu fragen, ob die Verwendung überall (und damit über eine lange Zeit hinweg) dieselbe ist. Das muss hier offen bleiben, ich kann hier nur das Buch Numeri anschauen.

⁶⁸⁸ Außerhalb von P z.B. auch als אֲנִי אֱלֹהִים (Gen 31,11; 46,2; Ex 3,6 u.ö.).

⁶⁸⁹ Ruwe, Heiligkeitgesetz S. 72 Anm. 70; s. schon Zimmerli, Jahwe, S. 13. Damit würden Num 14,35 und 35,34 wegen ihrer Einbettung in den Satz nicht als Selbstvorstellungsformel gelten. Da aber außerhalb von P bzw. dem Heiligkeitgesetz diese Formel sehr wohl z.T. als Apposition und nicht nur als eigener Satz vorkommt, nehme ich im Folgenden diese beiden Stellen dazu.

⁶⁹⁰ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 72f.

⁶⁹¹ Zimmerli, Jahwe, S. 13f.

⁶⁹² Elliger, Herr, S. 216. Er sieht die Funktion der jeweiligen Formeln allerdings anders als ich: die Kurzform („Hoheitsformel“) wecke Gehorsam, die Langform („Huldformel“) werde benutzt, um „als Motiv sittlichen Handelns die Dankbarkeit gegenüber diesem gnadenreichen Gott zu betonen“ (ebd.), sieht aber für Pg wegen Ex 6,2-8 u.a. eine Synonymie (ebd., S. 228), die erst durch den Gebrauch in Pg entstanden ist (ebd., S. 230).

⁶⁹³ Langform: 10,10; 15,41; Kurzform: 3,13.41.45. Sie kommt in 14,35 und 35,34 noch an jeweils prominenter Stelle innerhalb eines Satzes vor.

Nachdruck. Aber diese sind miteinander verbunden. 3,13 kann buchstäblich als Selbstvorstellung einer eigenbezogenen Identität gelten: Im Vers ist von der Erstgeburt die Rede, die JHWH in Ägypten schlug und bei den Israeliten verschonte, weshalb ihm alle Erstgeburt gehört. Die Leviten gehören ihm anstelle aller Erstgeburt in Israel. In diesem Abschlussvers des kurzen Abschnitts kommt der Bezug auf „Ich“ und „mein“ ganze sechs Mal vor. JHWH definiert seine Identität über sein geschichtliches Handeln – wie auch später in 15,41. In den beiden weiteren Versen steht der Ausdruck **אֲנִי יְהוָה** in 3,45 am Ende des Verses, und in 3,41 in seiner Mitte. Aber an allen drei Stellen ist von der Erstgeburt die Rede, die JHWH gehöre. Nun könnte man schließen, dass die Identität JHWHs, seine Selbstvorstellung daran gebunden ist, dass ihm die Erstgeburt gehört. Aber in 8,16-19 kommen dieselben Aussagen zur Erstgeburt vor (in 18,15-18 ist es nur ähnlich), und da erscheint dieser Ausdruck nicht. So bleibt für das Verständnis von Num 3 nur, dass **אֲנִי יְהוָה** in 3,13 einen Textabschluss bildet und in 3,41.45 dem Nachdruck und der Wiederaufnahme von 3,13 dient.

In 15,41 steht (neben 10,10 die einzige Stelle) diese Formulierung in Langform. In 15,41 häufen sich unübersehbar die Textabschlusssignale, die mit Autoritätsbeglaubigungen JHWHs ineins fallen. In diesem einzigen Vers steht die Langform der Selbstvorstellungsformel zweimal und der Hinweis auf JHWHs Herausführung aus Ägypten sowie die Bundesformel. So macht 15,41 die Wichtigkeit des in 15,37-41 Gesagten und dessen strukturelle Bedeutung mehr als deutlich (s. dazu u. 3.2.6.4.). Trotz der Pathetik und des rhetorischen Gewichts gibt es aber keinen Grund zu der Annahme, dass die Unterschrift der doppelten Selbstvorstellungsformel weiter reicht als zum Beginn des Textes in 15,37. Kein inhaltliches oder strukturelles Charakteristikum von Num 15 lässt sich in diese Richtung deuten.⁶⁹⁴

Ein ähnliches Bild bietet **אֲנִי יְהוָה** in 35,34. Auch hier verstärkt der Ausdruck den ohnehin schon pathetischen Inhalt – obwohl er Teil des Satzes, also nicht wie in 15,41 oder 10,10 apodiktisch abgehoben ist. Es geht um das Verbot, das Land durch vergossenes Blut zu verunreinigen. Wieder ist von der Identität JHWHs die Rede, diesmal nicht mit Blick auf die Vergangenheit, sondern mit Blick auf die Geographie. Und wie auch in 15,41 stiftet das die Beziehung zu Israel, weil JHWH zwar einerseits im Land wohnt, aber andererseits mitten unter den Nachkommen Israels. In 35,34 ist es

⁶⁹⁴ Nur auf einen ersten ungenauen Blick wäre der Bezug auf „alle Gebote“ in 15,40 ein Grund für die Annahme, in 15,37-41 bezöge sich das Gesagte als gesamter Unterschriftstext auf alles in Num 15 oder womöglich weiter auf alles bisher Gesagte. Tatsächlich werden just in Num 15 viele Details auf alle Menschen und alle Zeiten ausgeweitet: 15,15f die ewige Satzung für Einheimische und Fremde; 15,21 die Erstlinge für alle Zeit; 15,23 die Mosegebote für alle Zeit und 15,39f die Zizit für alle Gebote. Nur die gebotsbegründende Erzählung vom Sabbatschänder und seine Steinigung enthält keine Verallgemeinerung, was einmal wieder theologisch beeindruckend ist.

nicht nur wegen der syntaktischen Einbettung des **אֲנִי יְהוָה** klar, dass die Reichweite der Unterschrift nur den aktuellen Text (35,16-34) abschließt. Auch inhaltlich schließt **אֲנִי יְהוָה** nur den Text, nicht aber einen Buchabschnitt ab: 35,33f legen den Fokus (wieder) auf das Land, was seit 33,50 durchgehendes Thema ist, aber hier wird „Land“ verbunden mit dem Textthema des gewaltsamen Todes und der Sühne für Blutvergießen.

In 10,10 geht es wie auch in 15,41 und 35,34 um die Beziehung zwischen Gott und Volk. Auch hier kommt der Bezug auf „euch“ gleich fünf Mal vor. Zuletzt ist davon die Rede, dass JHWH an sein Volk denkt, wenn es an den freudigen Festen Chazozrot bläst und Opfer darbringt. Die Selbstvorstellungsformel steht hier apodiktisch am Ende dieses eigentümlichen Textes (s. dazu u. 4.4.3.3. und 7.1.2.2.).

Wie weit ist in 10,10 ihre Reichweite nach vorn? Schließt sie nur 10,1-10 ab oder die gesamte Sinaiperikope? Die Apodixe ist dabei weder ein Argument für den einen noch den anderen Textzusammenhang. Im Zusammenhang mit den anderen Vorkommen im Buch Numeri gelesen, finden sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten im Gebrauch und der Stellung dieses Satzes. Und ähnlich wie bei 15,41 und 35,34 gibt es keinen sprachlichen oder inhaltlichen Grund zu der Annahme einer textübergreifenden Reichweite.

אֲנִי יְהוָה in intertextueller Kommunikation mit dem Ausdruck als Gliederungsmittel des Heiligkeitgesetzes⁶⁹⁵ und damit als Abschluss der Sinaiperikope zu sehen, lässt das funktional anders eingebundene Vorkommen des Ausdruck in Num 3,13.41.45 aus. Mit welchen Argumenten soll 10,10 einen textübergreifenden Abschlusscharakter haben, wenn zuvor derselbe Ausdruck in 3,41 und 3,45 noch nicht einmal in textabschließender Position stand?

Das Verständnis, auch in Num 3 werde auf die Gebote und Gesetze des Heiligkeitgesetzes Bezug genommen (und in 10,10 eben auch) schließt sich inhaltlich aus, weil es um die Heiligung der Erstgeburt in Ägypten geht. Die Erstgeburt kommt in der gesamten Sinaiperikope I und II nur an drei Stellen überhaupt vor, in Ex 22,28 kommt die Erstgeburt zusammen mit den Erstlingen des Feldes und des Viehs und dem Verbot, Gerrissenes zu essen, vor (Ex 22,27-30). In Ex 34 ist erneut von aller Erstgeburt die Rede, die JHWH gehört. Lev 27,26 ist Num 3,13.41.45 noch am nächsten, weil mit **לִיהוָה הוּא** ein ähnlich apodiktischer Satz am Schluss des Verses steht wie bei vielen Vorkommen von **אֲנִי יְהוָה** in Numeri.

אֲנִי יְהוָה ist also nur dann ein Abschluss der Sinaiperikope, wenn die Formulierungen in Num 3 als später entstanden und den bisherigen Gebrauch in Ex 19-Num 10 missachtend verstanden wird. Dann allerdings stellt **אֲנִי יְהוָה** eine Orientierung nach vorn dar und bereitet so auf die Bezugnahme von 10,11-12 auf Ex 19,1f vor. Auch der Kontext 10,1-10 spricht insofern gegen eine literarkritische Scheidung von 10,10b, weil

⁶⁹⁵ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 71-74.

der Ort, an dem **אני יהוה** ursprünglich einmal gestanden habe, nicht klar ist. So entstehen mit dem Verständnis von 10,10b als Abschlusssignal der Sinaiperikope mehr Probleme als gelöst werden.

Die Selbstvorstellungsformel im Numeribuch wie auch in Num 1,1-10,10 stellt keine textübergreifenden Texthierarchien her. Stattdessen dient – ähnlich wie im Fall von **וְאֵלֶּה** und **עוֹלָם** – der Gebrauch der Phrase komplementär zu ihrem relativ anderen Gebrauch in Num 3,41.45 als Gliederungszeichen der Parataxe: in 14,35 für einen Teilabschluss und in Num 3,13; 10,10; 15,41; 35,34 für Textabschlüsse.

Auffällig ist die Betonung der Gottesbeziehung an allen Stellen im direkten Zusammenhang mit der Selbstvorstellungsformel.

3.2.5.5. **אֵלֶּה(ו)**

אֵלֶּה ist ein typischer Ausdruck für Listen und Aufzählungen. Das Plural-Personalpronomen hat dabei dieselbe Funktion wie ihre Singularformen.⁶⁹⁶ Sie bilden zumeist Unterabschnitte, also Listen innerhalb eines Textes, hier ist **אֵלֶּה(ו)** sowohl Anfangs- als auch Schlusssignal (1,5-16; 13,4-16). Interessanterweise liegt eine Verwendung als Schlusssatz häufig ohne **ו** vor, also dasjenige Signal, das einen Zusammenhang zum Vorhergehenden markiert.

34,16-29 ist bemerkenswert, weil nach der Redeeinleitung **אֵלֶּה** eine Liste einleitet (34,17), die dann wiederum mit **וְאֵלֶּה** erst in 34,19 folgt. Die Liste (34,19-29) wie der Text (34,16-29) werden in 34,29 mit **אֵלֶּה** zusammen abgeschlossen.

Nur wenige Texte stellen als Ganze eine Liste dar und werden entsprechend eingeleitet (3,1-4; 33,1-49). Num 3,1-4 mag den Gebrauch von **אֵלֶּה(ו)** im Numeribuch verdeutlichen, weil der Text als Ganzer durch **וְאֵלֶּה** eingeleitet ist (3,1), die der Überschrift folgende Namensliste in 3,2 dann auch mit **וְאֵלֶּה** beginnt und Signal für das Ende der Liste wiederum **אֵלֶּה** (3,3) ist. Diese mehrfache Funktion von **אֵלֶּה(ו)** ist nicht untypisch, aber aufgrund der Textkurze hier besonders auffällig. Auch in der zweiten Hälfte von Num 3 ist gut sichtbar, dass **אֵלֶּה(ו)** ein Signal für eine Aufzählung ist: die Namensaufzählung der Levitenfamilien innerhalb von 3,14-39 wird immer wieder unterbrochen und durch **אֵלֶּה(ו)** wieder aufgenommen (3,17.18.20.21.27.33). Es gibt keinen Hinweis, dass das erste **אֵלֶּה(ו)** in 3,17 den anderen übergeordnet sei. Eine Hierarchisierung ist ausschließlich der (modernen?) Rezeptionsgewohnheit geschuldet.

Num 33,1 zeigt an, dass der ganze folgende Text eine Liste darstellt. Zusätzlich signalisiert die Formulierung in diesem Vers das Ende eines Bogen, der in 10,28

⁶⁹⁶ Aufgrund der Menge der Vorkommen wird hier nur die eine Pluralform diskutiert.

begann. Die Wüstenzeit wird durch den Aufbruch in Num 10 und ihre Rekapitulierung in Num 33 umschlossen.

Num 26 ist durch solcherart eingeleitete Listen strukturiert (26,7.14.18.22.25.27.30.34.35[.36.37bis]41.42.47.50[.51], Num 1 nicht. Dabei gibt es drei Besonderheiten: Unter den Nachkommen Ephraim wird noch die Familie Schutelach gesondert aufgezählt (אלה, 26,36), bevor dann die Aufzählung mit dem Signal אלה zu den Nachkommen Ephraims zurückkehrt (26,37a) und die Nennung der Nachkommen Josefs ebenso abschließt (26,37b). Zweitens verkündet JHWH, dass für die eben aufgezählte Nachkommenschaft das Land nach einem bestimmten Schlüssel verteilt werden solle (26,52-56). אלה steht als Einleitung, nicht als Schlusssatz, und diese Einleitung ist variiert (לאלה), so dass die Differenz zur Zählungsliste in 26,5-51 deutlich gemacht wird. Die dritte Besonderheit ist diesem ähnlich gelagert: in 26,57-62 folgt die Zählung der Leviten, die ebenfalls mit אלה eingeleitet ist, und hier ואלה lautet. Wieder wird durch die Gestalt und Funktion die Differenz zu 26,5-51 markiert, aber durch die Und-Syndese durchaus auch an 26,5-51, die Zählung der Nachkommen Israels, angeschlossen. Weitere Erläuterungen zu den Listen in Num 26,5-62 werden in 26,63.64f dann mit אלה und באלה markiert: 26,63 bildet die Unterschrift unter den gesamten Text, 26,64f werden dann noch einmal erläutert, dass unter ihnen niemand von der Kundschaftergeneration mehr sei.

Der Blick auf אלה(1) in Einleitungen oder Text-/Teiltextrabschlüssen ergibt viele einzelne Einblicke in die Texte des Numeribuches: Dass 21,10-20 keine Aufzählung, sondern eine stereotyp verlaufende Erzählung ist, merkt man spätestens am Fehlen einer אלה(1)-Einleitung. In 1,44; 2,32; 4,15.37.41.45; 10,28; 29,29; 30,17 und Num 26 kommt es als Schlusssatz von Teilabschnitten vor, die nicht mit אלה(1) eingeleitet waren.⁶⁹⁷ Dabei schließt in Num 4 jeweils das Ergebnis der Zählung nicht dieselbe ab, sondern erst der entsprechend durch אלה(1) eingeleitete Schlusssatz. Viele Rätsel gibt dann der unerwartbare Schlusssatz des ganzen Buches in 36,13 auf. Eigentlich schließt אלה in Numeri eine Aufzählung ab; die gab es aber nicht.⁶⁹⁸ Da der Satz analog zu Lev 27,34; 26,34 formuliert ist, scheint die intertextuelle buchabschließende Funktion hier zu überwiegen.⁶⁹⁹

⁶⁹⁷ Ähnlich hier die Gabe der einzelnen zwölf Stämme in 7,17par, die jeweils singularisch das Ende des Abschnitts markiert.

⁶⁹⁸ Hardmeier, Kohärenz, S. 225 Anm. 26, argumentiert mit dem Fehlen einer Und-Syndese und אלה als textdeiktischem Demonstrativum dafür, dass 36,13 keinen Zusammenhang abschließt, sondern eine Überschrift zum Folgenden darstellt. Der oben diskutierte Gebrauch von אלה im Buch Numeri steht dem m.E. entgegen.

⁶⁹⁹ Dieser Meinung ist Lohfink, Prolegomena, S. 182-184, der erarbeitet, dass es sich bei Num 36,13 um die Formulierung eines Buchschlusses handelt, der aber nur Gesetze ins Auge fasse.

So stellen die meisten Vorkommen von **אל(1)** eine Textstrukturierung dar (wie oben vorgreifend bereits behauptet), insofern es eine Textsorte anzeigt. Das Buch ist aber durch die **אל(1)**-Einleitung oder **אל(1)**-Unterschrift nicht in verschiedene Bereiche eingeteilt.

3.2.5.6. משפט, חקה, טחק עולם

Nach Milgrom ist es eine literarische Technik, in altorientalischen Archivtexten Texte zu kolophonieren.⁷⁰⁰ Ob das aber für kürzere Texte innerhalb eines Gesamttextes gilt, steht m.E. dahin. Konsensfähig dürfte unabhängig davon sein, dass eine wie immer geartete Unterschrift einen Textabschluss und eine Autorisierung anzeigt. Dafür hat es in Numeri einige Besonderheiten:

עולם חקה ist eine Abschluss- und Einleitungsformel nach oder vor Kultbestimmungen (u.a. 15,15; 18,23; 19,10,21). **עולם חקה** wird oft als Satzsatz verwendet und soll „offenbar den normativen, für alle Zeiten verbindlichen Charakter der betreffenden Gesetze hervorheben.“⁷⁰¹ Der Begriff zieht dabei inhaltlich eine „Grenzlinie“⁷⁰² zwischen Priester(familie)n und Nicht-Priestern und dient ebenfalls zur Textstrukturierung, insofern er häufig als Schlussbemerkung eingesetzt wird. Anders **משפט חקה**, dies übersetzt Hentschke mit „von Gott gesetztes Recht“.⁷⁰³ Dieser Ausdruck kommt AT-weit neben 27,11 nur noch einmal in dieser Kombination vor, und zwar in Num 35,29. **משפט** allein ist nach Hentschke eine Bezeichnung für allgemeines oder bürgerliches Recht; **חקה** für kultisch-rituelle Gesetze.⁷⁰⁴ Hentschke arbeitet jedoch hier mit Konstanten, die inzwischen nicht mehr konstant sind, besonders betreffend die Altersannahmen der Texte.

Die sogenannten deklaratorischen Formeln sind „Formeln, die mit einem betonten **הוא** (bzw. **היא** oder **הם**) meist abschließend eine Feststellung über den behandelten Gegenstand aussprechen.“⁷⁰⁵ Sie kommen im Buch Numeri nicht in strukturell wichtigen Passagen vor.

⁷⁰⁰ Milgrom, Numbers, JPS, xxiv.

⁷⁰¹ Hentschke, Satzung, S. 42.

⁷⁰² Liedke, Art. **חקה**, Sp. 627.

⁷⁰³ Hentschke, Satzung, S. 46.

⁷⁰⁴ Hentschke, Satzung, S. 47.

⁷⁰⁵ Rendtorff, Gesetze, S. 74. Den Ausdruck hat Rendtorff von von Rad übernommen.

3.2.5.7. Die Torot

תורה als Über- oder Unterschrift gehört nach verbreiteter Forschungsmeinung in Numeri zu Ps-Texten,⁷⁰⁶ hier „sind allerdings mit Sicherheit Inhalte unter den Titel *tora* subsumiert worden, die ursprünglich nichts mit *tora* zu tun hatten, sondern anderen Zweigen priesterlicher Tätigkeit entstammen.“⁷⁰⁷ Die ursprüngliche priesterliche Tora meint nach der dominierenden Forschungsmeinung seit Begriffs Studie die Unterweisung im mündlichen Wort JHWHs.⁷⁰⁸

Die Torot der Ps im Numeri betreffen aber schriftliche Versionen einzelner kultischer Regelungen⁷⁰⁹ und enthalten bereits Strukturen späterer rabbinischer Kasuistik.⁷¹⁰ Milgrom übersetzt תורה entsprechend mit „ritual“.⁷¹¹ Als Signalwort einer Überschrift fungiert 19,2. Die Verse 6,13; 19,14; 31,21 eröffnen einen Teiltext. Am Schluss eines Textes und als Signal dafür kann 5,29.30 gelten, beide Verse bilden zusammen den Abschluss des Textes, desweiteren 6,21. 15,16.29 enthalten im groben dieselben Aussagen, aber relativ unterschiedlich formuliert. Dabei steht 15,16 am Schluss des Textes 15,1-16, aber 15,29 in der Mitte von 15,22-31. Dies zeigt: *Allein* das Vorkommen des Begriffes תורה zeigt keine Textgliederung an. Nur in den beiden Texten Num 5 und 6 kommt der Ausdruck זאת-תורת- (5,29; 6.13.21) vor – was diese Texte zusätzlich zusammenbindet.

3.2.5.8. Zusammenfassung

Die festen Phrasen werden in Numeri (nicht weiter verwunderlich) verschieden verwendet. *Die Einführungsformeln* zeigen die Textsorte „Kult- oder Gesetzestext“ an. Sie stellen in Num 1-10 eine hierarchische Struktur her, aus der P(s)-Num-üblich einige Elemente sozusagen hyperstrukturell sind, weil sie die Struktur störend nach vorn oder hinten verweisen. Die verorteten Einführungsformeln in 33,50-35,15 verweisen thematisch auf den Standort JHWHs und Israels, der pointiert die Grenze zum

⁷⁰⁶ In anderen Teilen des Pentateuch kommt ein anderer Gebrauch von תורה vor (dazu Rendtorff, Gesetze, S. 70-72), das ist einerseits auf den Unterschied von Pg zu Ps zurückzuführen, aber andererseits auch auf die unterschiedliche Gestalt von Ps in den verschiedenen Korpora.

⁷⁰⁷ Liedke, Petersen, Art. Tora, Sp. 1036.

⁷⁰⁸ Liedke, Petersen, Art. Tora, Sp. 1036. Ähnlich auch Willi, Lebensprinzip. Er hebt deutlich hervor: „Nicht der Stoff ist's, der die hier erläuterte Lebensordnung Israels zur *tora* macht, sondern die Art seiner Vermittlung durch Mose. *Tora* ist ein Formal-, kein Materialbegriff; er meint primär einen Vorgang, nicht das Produkt; das Zustandekommen, nicht das Resultat. Damit ist er geeignet, Autorität, ja Kanonizität auszudrücken.“ (ebd., S. 343). Allerdings hält er in seinem Verständnis die verschiedenen Tätigkeiten der Priester zusammen.

⁷⁰⁹ Am interessantesten ist hier 31,21, weil hier Eleasar einmalig eine Tora des Mose verkündet. Dies hat eine hohe religions- und redaktionskritische Funktion.

⁷¹⁰ Liedke, Petersen, Art. Tora, Sp. 1036, s. auch Garcia Lopez, Art. Tora, Sp. 606.

⁷¹¹ So in Numbers, JPS, für 5,29.

verheißenen Land ist. In den Texten 10-33 ist die Einführungsformel selten auffällig, ebenso wie die *Durchführungssätze* im gesamten Buch. Zwar erscheint sie in besonders jungen Texten wie Num 31 gehäuft, aber auch in schlecht datierbaren Texten. Das *Geheiß JHWHs* kommt wieder besonders gehäuft in Num 1-10 vor – und stellt damit einen Unterschied von 1-10 zu Ex 19-Lev 27 einerseits und zum Rest des Buch Numeri andererseits her. Die *Selbstvorstellungsformel* kommt selten vor, sie stellt an keiner Stelle größere Texthierarchien her, sondern bildet höchstens Textabschlüsse. Ihre Verwendung in Num 10,10 hat vor allem intertextuelle Funktion des Anschlusses an Ex 19-Lev 27. אלה(1) leitet die Textsorte Liste bzw. Aufzählung ein oder schließt sie ab, häufig sind sie Teil eines Textes und stellen selten einen eigenen Text dar. Buchabschnitte werden bis auf 36,13 so nicht signalisiert. משפט/חקה/חק עולם sind nicht allzu häufig im Numeribuch. Wenn eine solche Formulierung steht, dann steht sie als Abschluss eines Textes. Das Stichwort תורה hat für ExegetInnen selbstredend elektrisierende Wirkung, weil es sich gleichzeitig um einen Begriff für den gesamten Corpus handelt und zugleich um einen Begriff mit offensichtlich begrenzterer Reichweite. Im Buch Numeri ist es nicht zu gewagt, von dem Gebrauch des Begriffes תורה auf ein besonders junges Datum der Textentstehungen zu schließen. Als makrostrukturelles Signal eines Zusammenhangs dient der Ausdruck זאת-תורת-ך in 5,29; 6,21, und in anderen Texten zum Abschluss und Teilabschluss. Kernbegriff des Buches oder anderweitig hierarchisch wichtiger Terminus ist תורה nicht.

3.2.6. Themen

Was ein „Thema“ sei, ist schwierig zu definieren, erst recht, solche für die heterogenen Texte des Buches zu bestimmen. So schließe ich mich der Problematisierung von Clines an, der Themen, Inhalte und Handlung unterscheidet. Ein Thema ist nach seinem Verständnis die Konzeptualisierung und Strukturierung einer Handlung.⁷¹² Auch in Numeri sind fast alle Texte des Buches prioritär durch einen neuen Inhaltzusammenhang und allermeist durch sprachliche Gliederungssignale voneinander abgegrenzt. Wenn ein neues Thema beginnt, wissen Rezipierende, dass nun ein neuer Textabschnitt oder ein neuer Text begonnen hat. Dem aber kann man nur folgen, nicht aber durch die thematische Aufteilung oder Abfolge einen Überblick gewinnen, weil sich bisherige ForscherInnen noch nicht einmal über die im Buch verhandelten Themen einig sind.⁷¹³

⁷¹² Clines, Theme, S. 19-26.

⁷¹³ S. dazu die Tabelle bei Wenham, Numbers, OTG, S. 93.

Ein gesonderter Durchgang durch alle Texte ist redundant. Angesprochen seien im folgenden die thematisch für die Buchstruktur herausstechenden Texte.

3.2.6.1. *Numeri 1-8*

Num 1-10 wurde bereits mehrfach als besonders strukturiert hervorgehoben. Auch bei den behandelten Themen ist das so: Num 1-8 hat entgegen den Voten der Forschung ein einigendes Thema. Hier wird das gesamte Tableau der Personengruppen Israels in verschiedenen Perspektiven vorgestellt:

Die Texte in **Num 1-4** sind dadurch gekennzeichnet, dass sie eine quantitative Sichtung des Volkes enthalten. Dieser Textkomplex gilt als im einzelnen Texten eng und systematisch verknüpft.⁷¹⁴

Demgegenüber stellt **Num 5-8** eine qualitative Sichtung des Volkes durch eine Hervorhebung von Personen bzw. Personengruppen dar. So kommen in Num 5-6 explizit Frauen in den Regelungen, und zwar auch in Kultvorschriften vor. Zunächst (5,1-6,21) geht es um zeitweise Auszugrenzende:

5,1-4: Frauen oder Männer mit Ausfluss (5,2)

5,5-10: Wenn ein Mann oder eine Frau gegen jemand anderes schuldig wurde (׳כ 5,6)

5,11-31: Wenn ein Mann seine Frau des Ehebruchs verdächtigt (׳כ 5,12)

6,1-21: Wenn ein Mann oder eine Frau das Nasir-Gelübde tun wollen (׳כ 6,2)

Dann weitet der lineare Fortlauf des Buches wieder den Blick, indem in 6,22-27 explizit alle in einer Gesamtheit erwähnt und als einzeln angesprochen werden:

6,22-27: Segen JHWHs für die Nachkommen Israels (6,23.27), jeden einzelnen (6,24-26) durch die Priester (6,27a)

Nun geht es um verschiedene hervorgehobene Menschen in Israel:

7: die „Fürsten“ als Repräsentanten für (״ 7,12 u.ö.) die Stämme

8,1-4: Aaron und seine Tätigkeit am Leuchter

8,5-22: Aussonderung aller Leviten aus dem Volk

8,23-26: Aussonderung einiger Leviten fürs Amt

Diese inhaltliche Beobachtung an den erwähnten, behandelten und handelnden Figuren wird in den Einleitungsversen nur bedingt deutlich. Sie wird narrativ nicht hergestellt. Im Vordergrund steht das Sprechen JHWHs.

⁷¹⁴ S. z.B. Knierim, Coats, Numbers, FOTL.

3.2.6.2. Numeri 1,48-54 als Überblickstext über Num 2-4

Es finden sich insbesondere in Num 1-4 noch weitere Besonderheiten bezüglich der thematischen Textstrukturierung: Es gibt eine Gruppe von Texten, die keinen wirklich benennbaren Inhalt haben, sondern deren Verlauf eine Sammlung von Inhalten in Kurzfassung darstellt. Das sind 1,48-54 und 9,15-23. **1,48-54** sei als Beispiel herausgegriffen (zu 9,15-23 s.u. 4.4.3.2.). Es ist ein Überblick über das Kommende, insofern thematisch alles angesprochen wird, was im Folgenden ausführlich – und mit zusätzlichen Informationen – vorkommt.⁷¹⁵ Dabei wird weder die Reihenfolge der heutigen Textgestalt eingehalten noch kommt alles in 1,48-54 vor, noch ist den Themen, die in 1,48-54 genannt werden, ein je einzelner Abschnitt gewidmet (das sind einzelne Regelungen und Forderungen, die in 2-4 verstreut noch einmal vorkommen, s. 1,51b.53.54, sie sind kursiv hervorgehoben). Und doch ist die Zahl der Entsprechungen frappant:

<i>Vers Num 1</i>	<i>Thema</i>	<i>Num 2-4</i>
1,48	Einführungsformel	-
1,49	gesonderte Zählung der Leviten	3,14-39
1,50-51a	Aufgaben der Leviten bei Aufbruch und Zug	4,1-48
<i>1,51b</i>	<i>Unbefugte sollen sterben</i>	<i>3,10.38</i>
1,52	Lagerung der Israeliten bei ihrem Banner	2,1-31
<i>1,53</i>	<i>Lagerung der Leviten um die Wohnung herum</i>	<i>in 3,14-39</i>
<i>1,54</i>	<i>Durchführungssatz</i>	<i>2,34; 3,42.51; 4,49b</i>

Es gibt mit der Einführungsformel (1,48) eine in Leviticus und Numeri konventionelle Signalisierung eines Neueinsatzes, aber kein sprachliches Signal, das anzeigt, dass 1,48-54 ein Überblick über die folgenden Ausführungen der Anweisungen darstellt. Einzig dass so viele (verschiedene) Themen in diesem Abschnitt vorkommen, die dann ausführlich in Num 2-4 wiederholt werden, legt nahe, dass 1,48-54 als ein Incipit fungiert. Aber in diese Richtung ist deutbar, dass in 1,54 die längste und detaillierteste Durchführungsformel von Num 1-4 zu finden ist:

וַיַּעַשׂ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֶּן עָשׂוֹ.

Nicht im Überblick 1,48-54 enthalten ist **3,1-4.5-10.11-13**, also die besondere Hervorgehobenheit Aarons (3,1-4), die Leviten im Verhältnis zu Aaron (3,5-10) und die

⁷¹⁵ S. ähnlich Budd, Numbers, WBC, S. xvii, der aber den Text bei 1,47 beginnen lässt: „The inner structure of the priestly hierarchy, already hinted at in 1:47-54, is analyzed in detail in 3:1-4:49.“

Leviten im Verhältnis zu den anderen Israeliten (3,11-13). Dabei stellt die genesishafte Genealogie Aarons durch die Nennung des Bergs Sinai ein Rückbezug auf die Sinaiperikope dar, besonders zu Ex 19-40. Dies ist auch die einzige Lokalkmarkierung, die aus der Situation von Num 1-4 ausschert. Es scheinen sich die Durchführungsformel und die Todesdrohung für Unbefugte zu ergänzen. Letztere steht vor allem in Kap. 3. Dass die Abschnitte dieses Kapitels sich von Num 1; 2; 4 unterscheiden, wird hier wieder deutlich.

Bis auf 3,1-4 beginnen alle Abschnitte zwischen 1,48 und 4,49 mit der Einführungsformel eines JHWH-Gebots (s. dazu o.). Die abschließenden Gliederungssignale von Num 2-4 sind:

<i>Stellen</i>	<i>Thema</i>	<i>Abschluss</i>
2,1-34 ⁷¹⁶	Lagerordnung und Wiederholung der Gesamtzahlen	2,34 Durchführungsformel
3,1-4	Genealogie Aarons	-
3,5-10	Status der Leviten als Aaron Unterstellte	3,10 Unbefugtenverbot
3,11-13	Status der Leviten als in Israel Hervorgehobene	- 3,13: אֲנִי יְהוָה
3,14-39	Zählung der Leviten und Zuteilung ihrer Aufgaben	3,38 Unbefugtenverbot
3,40-43	Zählung der Erstgeborenen Israels	3,42 Durchführungsformel
3,44-51	Auslösung der Erstgeborenen Israeliten	3,51 Durchführungsformel
4,1-49	Aufgabenverteilung unter den Leviten und Zählung derjenigen, die die Dienst-Kriterien erfüllen.	4,49b Durchführungsformel

So zeigt Num 3,1-4.5-10.11-13 auf je unterschiedliche Weise an, dass es sich von seinem Kontext unterscheidet. Redaktionskritische Schlussfolgerungen legen sich hier nahe, wenn auf der Basis von Textkohärenzen und stilistischen Einheitlichkeiten argumentiert wird. Andernfalls lässt sich aus dieser Tabelle schließen, dass bereits ein vergleichsweise kurzer übergreifender Textabschnitt wie Num 2-4 sich nicht in ein Formel-Schema pressen lässt: Der jeweilige Text (auch 3,1-4) geht merklich zuende, ein neuer Abschnitt fängt merklich an, aber es sind nicht die immergleichen Signale. Das

⁷¹⁶ Genaugenommen endet der Abschnitt in Num 2 in Num 2,32. Num 2,33 ist ein einzelner Satz analog zu Num 1,47. Hier steht eine Durchführungsformel, die genauer spezifiziert wird, ebenso wie 2,34 genauer spezifiziert wird.

bestätigt, dass die Priesterschrift in ihrer Grundgestalt wie auch in ihren Zusätzen perfekte Symmetrien vermeidet.⁷¹⁷

Innerhalb dieser Texthierarchie von Num 1,48-54 über Num 2-4 sticht Kap. **3,5-10.11-13** noch auf andere Weise hervor: hier findet sich eine weitere Texthierarchie, insofern 3,5-10, was die Arbeit am Zelt und der Unterstehung unter Aaron angeht, eine Art Vorwort zu 3,14-39 darstellt, wo der Dienst am Zelt en detail aufgeführt ist. Ähnlich ist in 3,11-13 der levitische Status als Erstgeburt angesprochen, der dann in 3,40-43.44-51 durchgeführt wird.

3.2.6.3. Thematische Textstrukturierungen

Num 4 ist als eine **thematische Abfolge** aufgebaut: Hier finden wir Redeeinleitungen in V.1.17.21, die oben als das dominierende Strukturelement von Num 1-10 erarbeitet wurde. Innerhalb des Textes Num 4 stehen sie aber quer zu den Inhalten entlang der besprochenen Familien. Danach ergeben sich zwei Hauptteile:

V.1-33 Zählgebot und Aufgabenverteilung

V.1-20 Kehat

V.21-28 Gerschon

V.9-33 Merari

V.34-49 Ausführung des Gebotenen

V.34b-37 Kehat

V.38-41 Gerschon

V.42-45 Merari

V.46-49 Summe der Zählungen

Im zweiten Teil gehen jeweils Unterabschnitte durch die Phrase **עַל־פִּי יְהוָה** (בִּיד־מֹשֶׁה) zuende (4,37.41.45). Da also die thematische Einteilung nach den Familien alle Verse einteilen kann, ist dieser Aufbau gegenüber den Redeeinleitungen prioritär. Allerdings wird die Redeeinleitung als Textstrukturierung erst im Verlauf des Textes aufgegeben.

Zwei Texte, die sich ausschließlich durch das Signal eines **Themenwechsels** voneinander abheben, sind **15,17-21 und 15,22-31**, und zwar durch die Gestaltschließung in 15,21 in Form der Zusammenfassung und Gültigkeit für alle Generationen einerseits und 15,22 andererseits: die Satzeinleitung durch das Syndese-kennzeichnende ו und das gliedernde כִּי, schließt an 15,17-21 an, so dass zunächst nicht klar ist, ob nicht doch ein Unterabschnitt eingeleitet ist. 15,22 benennt mit versehentlichen Regelverstößen ein Thema, das zugleich neu ist und sich auf das

⁷¹⁷ McEvenue, Style, S. 108 u.ö.

Vorhergehende beziehen kann. Da im nächsten Text unentschuld bare Fehler am Exempel vorkommen (15,32-36) und danach eine Absicherung eingerichtet wird, wie man die Gebote JHWHs nicht vergessen kann, bezieht sich 15,22-31 thematisch auch auf das Folgende. So fasst die Satzeinleitung וְכִּי in 15,22 die Stellung des Abschnitts kongenial in Worte.

Selten sind von einem Text zum anderen **thematische Übergänge** festzustellen, so in **Num 17-18**: 18,1-7 enthält einen thematischen Bezug zur vorher erzählten Geschichte insofern der Konflikt von 17,6, dass Mose und Aaron das Volk JHWHs getötet hätten, mit einer durch Aaron beseitigten Plage nicht gerade argumentativ zum Schweigen gebracht wird. In 17,16-26 wird mit einem Ordal die Bevorzugung Aarons vor die anderen Stämme gezeigt. Obwohl der Text in 17,26 durch die Durchführungsformel abgeschlossen ist, folgt mit 17,27f ein Nachsatz, der genauso gut hinter 17,15 oder 16,34 oder nach Lev 10,2 stehen könnte. Er geht also aus dem direkt Vorhergehenden nicht zwingend hervor. Aber 18,1-7 stellt eine Antwort auf diese Frage dar, mit der in der heutigen Fassung Num 17 endet. So antwortet dieser Kult(rechts)text auf eine Erzählung. Davon bewegt sich die Abhandlung in Num 18 schon im nächsten Text weg. Eine **thematische Klammer** findet sich am Ende des Buches: Das Thema „Land“ eint alle Texte von **33,50-36,12**: wie mit den BewohnerInnen umzugehen ist (33,50-56), wie die Grenzen umrissen sind (34,1-15), wie die Verteilung genau vor sich geht (34,16-29), die Städte für die Leviten (35,1-8) und für die Flüchtigen (35,9-15), die Definition, wer Flüchtiger sein darf (35,16-32), was als Verhaltensprinzip in bezug auf das Land gilt (35,33-34) und wie das Land den Stämmen erhalten bleibt (36,1-12). Nur 35,16-34 bildet einen stichwortangebundenen Exkurs zu den Freistädten.

Das teilt sich noch einmal systematisch auf:

34,1-15 das Land von außen

34,16-29 die (Ver-)Teilungsautoritäten

35,1-8 das Land von innen: die Levitenstädte

35,9-15 das Land von innen: die Fluchtstädte

„Land“ wird erst im Laufe dieser Texte zum Verheißenen Land: Entsprechend dem Abschlusscharakter des gesamten Kapitel 35 steht ein Prinzip am Schluss des Ganzen (35,33-34). Nur unter der Perspektive einer großartigen Zukunft ist es nicht tollkühn, sondern in bestem Sinne utopisch, so viele Städte als Frei- und Levitenstädte zu bestimmen (Num 35). Innerhalb von Num 35 widerstreiten einige Inhalte: einerseits ist die Einrichtung der Leviten- und Freistädte an das Herrschaftsrecht über Land und irgendeine Art ‚staatlicher‘ Souveränität gebunden. Auch appelliert JHWH, das Land nicht zu verunreinigen, weil auch er darin wohne (35,34). Zugleich aber heißt es just im Abschluss der Teilabschnitte 35,16-29 und 35,30-34, also in betonter Position: „Dieses

seien euch Rechtstraditionen durch eure Generationen überall, wo ihr wohnt.“ (35,29) und „Denn ich, JHWH wohne inmitten der Nachkommen Israels“ (35,34b). Diese Sätze halten fest, dass die zuvor verkündeten Gebote gerade nicht an das Wohnen im Land, sondern nur an das Wohnen mit JHWH gebunden sind. Der Dissens zwischen Mose und Hobab (10,29-32) bleibt also bis zum Ende des Buches offen. Nun erheben die Männer aus Manasse das Wort und wollen ebenso wie die Töchter Zelofchads aus dem Stamm Manasse Details der Landverteilung regeln, hier und jetzt *jenseits* des Verheißenen Landes *für* das Verheißene Land. Die Landverheißung ist, was Israel ausmacht und dessen ausstehende Erfüllung nun als offene Lücke im Raum steht.

Wichtig ist, zu bedenken, dass im Buch Numeri eine ganze Vielzahl von Themen und Inhalten versammelt sind. Letztlich bedeutet das: *Weil* die Texte im Buch so verschieden sind, zieht das verschiedene Strukturen nach sich.

3.2.6.4. Numeri 15 als Beispiel für Strukturierung im Buch Numeri

Num 15 mit seiner zeitlichen und lokal eingeschränkten und betonten Gültigkeit des Gebotenen (15,1f.17f: „Wenn ihr in das Land kommt“) folgt dem Text, in dem die Israeliten das Land zunächst verloren haben und auf dem Weg zurück zum Schilfmeer sind (Num 13-14). Dieser pointiert an den Anfang von Kap. 15 gestellte Vers und die folgenden Kultregeln sind an dieser Stelle womöglich dafür da, doch den Sinn auf das Land zu richten. Dass ein „ihr“ angeredet ist, dass einst in das Land kommt, stellt in der aktuellen Gestalt des Buches die Sanktionen von 14,30-34 infrage. Die Generationenunterscheidung wird aufgehoben. Und dazu noch wird das „ihr“ auf alle den Text rezipierenden Generationen ausgeweitet. Das wird noch dadurch unterstützt, dass der Ausdruck „durch eure (kommenden) Generationen“ fünfmal im Verlauf des Kapitels vorkommt (15,14.15.21.23.38) – von zehn Vorkommen im Buch überhaupt. Weil Num 15 der gescheiterten „Landnahme“ in Num 13-14 folgt, wird die Zusicherung der Gottesidentität am Schluss des Kapitels begründet mit dem Exodus *und* dem Mitsein JHWHs (15,41): Viele Details des Textes halten also den Gescheiterten ein „Trotzdem“ JHWHs entgegen, das der priesterschriftlichen Gnadentheologie JHWHs durchaus ebenbürtig ist.

Damit deute ich die Abfolge konträr zu Noth, der erwägt, dass das Kapitel wegen 15,32, der Erwähnung der Wüste, auf die verhängten vierzig Jahre in der Wüste aus 14,33f antwortet.⁷¹⁸ Schon dies zeigt, dass mindestens die drei Gebote am Schluss des Kapitels

⁷¹⁸ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 101. Redaktionskritisch sind die Überlegungen Noths unwahrscheinlich, weil 14,33f nach den Überlegungen in 3.2.1.4 dieser Studie (und nach der Meinung vieler heutiger ForscherInnen) jünger ist als jeder Bestandteil von Num 15. Dagegen ist 15,32 eher auf

klassische Beispiele dafür sind, dass Juxtaposition Sinn stiftet.⁷¹⁹ Die Folge der Holzsammler-Episode auf die Gebote aus Vorsatz oder Fahrlässigkeit insinuiert, dass der Holzsammler das Sabbatgebot (Ex 20,6-11) aus Vorsatz verletzte und nun gesteinigt wird. Die Zizit haben die Funktion, dass die Möglichkeit der fahrlässigen Gebotsübertretung ausgeschlossen wird. 15,22-31 unterschied Gebotsverletzungen aus Vorsatz und aus Fahrlässigkeit mit und ohne Wissen der Gemeinde. All diese Überlegungen zeigen, dass mit Interpretationen, die rein auf Plausibilitäten beruhen, vorsichtig umzugehen ist, sie aber allgegenwärtig sind.

Der zweite sehr auffällige Zug des Kapitels ist der gewichtige rhetorische Schluss in 15,41, der eine dreifache Unterschrift JHWHs darstellt. Was ist so wichtig?

Das Kapitel 15 erweckt zunächst den Anschein einer willkürlichen Sammlung von unterschiedlichsten Texten. Aber ihre jeweiligen Einbettungen sind aufeinander abgestimmt:

15,1-16: Speise- und Trankopfer als Begleitung von Tieropfern

Beginn: 15,1: Redeeinleitung und Weitergabebefehl

15,2: „Wenn ihr in das Land kommt“

Abschluss: 15,15: „ewige Satzung“

15,17-21: Teighebe

Beginn: 15,17: Redeeinleitung und Weitergabebefehl

15,18: „Wenn ihr in das Land kommt“

Abschluss: 15,21: „für alle Zeit“

15,22-31: Verfehlungen aus Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit

Beginn: 15,22: ohne Einleitung, neues Thema

Abschluss: 15,31: thematische Gestaltschließung

das Exil gemünzt, das 597 für einige Bevölkerungsteile begann und potentiell nie endete: JHWHs Gebote gelten nach 15,32 überall. Milgrom sieht ähnlich wie Noth eine Verbindung zu Num 13-14: „By wearing the tassels (*tsitsit*), Israel will henceforth be warned about ‚scouting‘ and ‚whoring‘ in sight and thought (see 14:33-34; 15,39).“ (Milgrom, Numbers, JPS, S. xiv). Caine, Art. Numbers, Book of, Sp. 1250, sieht dagegen die Funktion von Num 15 „as a pause in the drama“.

⁷¹⁹ Überlegungen dieser Art stellt schon Raschi an: „Warum schließt sich der Abschnitt des Holzsammlers an den Abschnitt vom Götzendienst an; um zu sagen, daß, wer den Sabbat entweiht, einem Götzendiener gleich ist; denn auch der Sabbat wiegt alle Gebote auf; so heißt es auch in Esra (Neh 9,13), auf den Berg Sinai ließt Du Dich herab und gabst Deinem Volke Thora und Gebote, und Deinen heiligen Sabbat tatest Du ihnen kund. Und auch der Abschnitt der Zizit schließt sich deshalb diesen an, weil auch er gleich allen Geboten wiegt; wie es heißt, und alle meine Gebote erfüllet.“ (Raschi zu 15,41, er zitiert Mosche Hadarschan). Aber auch die exegetischen Überlegungen von Olson, Death, S. 165-174, suchen Num 15 sowohl mit der Folge auf Num 13-14 wie als Vorankündigung von Num 16-17 zu erklären.

15,32-36: Die gesetzesätiologische Erzählung vom Holzsammler

Beginn: 15,32: Datierung und Verortung in die Wüstenzeit

Abschluss: 15,36: Gebotserfüllungsformel

15,37-41: die Zizit zur Erinnerung an die Gebote

Beginn: 15,37: Redeeinleitung und Weitergabebefehl

Abschluss: 15,41: Unterschrift mit dreifacher Zusicherung der Gottesidentität und dem Verweis auf den Exodus als Teil davon

Das Kapitel enthält heterogene Inhalte: Kultregeln wie die Speise- und Trankopfer und die Teighebe werden gefolgt von juristischen Unterscheidungen von Vorsatz und Fahrlässigkeit und Mitwissen anderer. Eine gesetzesätiologische Erzählung und die Stiftung der Sitte von den Gewandfäden schließen das Kapitel ab. Zum ersten und einzigen Mal wird dem Sabbatgebot im Buch Numeri eine Erzählung gewidmet.

Strukturell zeigt sich ein ähnliches Bild: die Formulierungen, die mit „Wenn ihr in das Land kommt“ übersetzt werden können (15,2.18), sind nicht identisch. Auch der Verweis auf die ewige Dauer des Gebotenen am Schluss der Kultregeln in 15,15.21 und zu Beginn von 15,22-31 in 15,23 sind jeweils unterschiedlich formuliert, aber ähnlich in der Aussage.

Desweiteren fällt auf, dass mit dem Hinweis auf das künftige Wohnen im Land (15,2.17), der Gebotsgabe durch Mose (15,23), der Erwähnung, dass Israel in der Wüste war (15,32), die Erinnerung an die Kundschaftergeschichte (15,39)⁷²⁰ und dem Exodus (15,41) alle entscheidenden Ereignisse der Geschichte Israels seit Ägypten vorkommen. Damit lässt sich sagen: Die Makroerzählung der Tora bildet einen Hintergrund der Gebote des Kapitels Num 15. Dass dabei der Exodus nicht als Ereignis, sondern als Eigenschaft JHWHs Erwähnung findet, ist eine theologische Pointe.

Nicht nur das: Das Kapitel 15 enthält eigentlich alle Formen der Textstrukturierung, die das Buch quantitativ und qualitativ auszeichnen. So verlässt 15,14-16 das Thema des Abschnitts in allgemeine Fragen hinein und bildet eine von mir so bezeichnete Ordnunginsel (s.u. 4.4.3.). Im zweiten Text 15,17-21 verleiht, innerhalb von 15,17-21 nicht strukturell hervorgehoben, die Rede vom „Brot des Landes“ (15,19) dem Text eine hexateuchstrukturelle Reichweite, weil in Jos 5,10 genau diese Formulierung

⁷²⁰ Hier wird neben 10,33 das einzige Mal das Verb **תור** *qal* gebraucht. Außerdem erfolgt mit **זנה** eine Wiederaufnahme von **זנות** aus 14,33 (Hinweis aus Leveen, *Memory*, S. 108f). Das sind die beiden einzigen Vorkommen der Wurzel **זנה** im Numeribuch überhaupt. Eine pointierte Wiederaufnahme der Kundschaftererzählung im Zizitgebot mithilfe dieser Lexeme kann also unterstellt werden.

vorkommt: Nach dem ersten Genuss des Brots des Landes (wohlgemerkt nach Pessach) hört das Manna auf (Jos 5,11f).⁷²¹ 15,22-31 verdreifacht die Bezüge: zunächst weitet 15,23 die Gültigkeit des Gebotenen bis jenseits der Erzählzeit aus („das betrifft alles, was JHWH euch unter der Ägide des Mose aufgetragen hat, von dem Tag an, an dem JHWH es aufgetragen hat und künftig für eure nachkommenden Generationen“). Desweiteren greift der Bezug auf die Fremden in 15,29f den Textabschnitt 15,14-16 wieder auf, der dort den Erzählszusammenhang sprengte. Die thematische Gestaltschließung endlich nimmt in 15,31 in der Rede von der nicht tilgbaren Schuld und dem Ausgerottetwerden Vokabular und Vorstellungen aus Leviticus auf. Die Erzählung vom Holzsammler (15,32-36) enthält in seiner Einleitung 15,32 eine Formulierung („Als die Nachkommen Israels in der Wüste waren“), die sowohl Verortung als auch Datierung ist, textimmanent in Kommunikation mit dem Baumwurzelausreißen tritt (15,32b) und kapitelweit die Aufmerksamkeit von dem Blick auf das Land (15,1.17) wieder auf die erzählte Zeit der Wüste lenkt. Der letzte Text des Kapitels (15,37-41) formuliert das Sehen der Zizit als sozusagen Apotropäismus der Gebotsüberschreitung in Parallele zu 21,8, wo mit der kupfernen Schlange eigentlich ein ganz anderer Text ganz anderer Provenienz und religionsgeschichtlicher Tragweite verhandelt wird. Zugleich kommt mit *qal* תור das charakteristische Verb der Kundschaftergeschichte vor. In 15,40 wird die Befolgung der Gebote nun einerseits an Heiligkeit gebunden und andererseits an die Gottesbeziehung. Dafür bindet JHWH in 15,41 seine Identität dann an die Geschichte mit Israel. Wohl nicht umsonst ist in 15,41 dreimal von „euch“ die Rede.

So enthält die Struktur von Num 15 nichts weniger als ein Konzentrat des Israelschicksals in der Tora. Das rechtfertigt m.E. das rhetorische Gewicht der Unterschrift in 15,41: Die Geschichte Israels, wie sie die Tora erzählt, ist nach Num 15 mit der Gottesidentität gleichgesetzt. Und: Die geschichtliche Erfahrung mit JHWH macht die Rechtfertigung und Begründung der Gebote aus.⁷²²

Zugleich gibt es für jede strukturelle Beobachtung in den Texten von Num 15 auch Teile, die nicht passen. So findet sich der Zeitrekurs in 15,22-31 am Anfang und nicht am Ende, er fungiert in 15,32-36 als Zeitmarkierung der Erzählung und steht in 15,37-41 gar nicht. 15,22-31 kommt ohne rhetorische Einleitung aus. Diese sind – nicht weiter

⁷²¹ Jos 5 hat ohnehin eine immense Bedeutung für Abschlüsse von Erzählkreisen aus dem Hexateuch: Hier findet sich die Furcht aller umliegenden Königreiche (Jos 5,1), die Beschneidung aller Israeliten (5,2-5), die vierzig Jahre, der Exodus und die Kundschafterstrafe (Jos 5,6), das erste Pessach im Land (Jos 5,10) sowie eine Vision Josuas auf heiligem Boden (Jos 5,13-15).

⁷²² Aus der Perspektive der gegenseitigen Bedingung von Geschichte und Gebot in Num 15 als je notwendige Begründung und Konsequenz erscheint die Frage, ob die Tora ein Geschichtsbuch oder eine Gebotssammlung darstelle (s.o. Kap. 1), als falsche Alternative.

verwunderlich – nicht auf einen Text versammelt, sondern ungleichzeitig. Das macht Num 15 womöglich zu dem typischsten Kapitel des ganzen Buches: zunächst erweckt es den Eindruck, es sei unscheinbar und unzusammenhängend, dann aber zeigt es sich bei näherem Hinsehen als sinnhaft und strukturiert, aber auch als nicht systematisierbar.

3.2.6.5. Zusammenfassung

Im Buch Numeri mit seinen heterogenen Inhalten undurchschaubarer Abfolge folgen selten einander ähnelnde Themen aufeinander (s. auch u. 4.4.1). Auch werden thematische Bögen intertextuell selten durch formale Gleichförmigkeit in Inhalten und Aufbau gekennzeichnet (s. auch u. 4.2.3.). Und doch finden sich einigende Themen (Num 1-8), Abfolgen (Num 4), Übergänge (Num 17-18), Klammern (Num 33,50-36,12). Zusätzlich legen sich durch Juxtapositionen inhaltliche Zusammenhänge nahe, Details erwecken den Eindruck eines verborgenen Zusammenhangs (Num 15).

3.3. Zusammenfassung

Während Gliederungssignale wie überhaupt jedes Wort sorgfältig und systematisch gesetzt werden, dominiert doch keine Signalsorte derart, dass ein (einziges) Relief entsteht. Vielmehr lässt sich ein immer neues Anheben immer neuer Strukturen beobachten, die dann im Sand erlaufen. Es existiert für keinen einzigen textübergreifenden Buchbereich ein lückenloses Markierungssystem. Das einzig Feststellbare sind Häufungen:

In Num 1-10 kommt allseits festgestellt die Mehrzahl von absoluten, relativen, durativen und iterativen Markierungen der **Zeit** vor, sie strukturieren aber noch nicht einmal diesen Abschnitt des Buches Numeri. Ihre Funktion ist vielmehr in der Beziehung zur vorhergehenden Sinaiperikope zu suchen, indem zugleich ein Anschluss und ein Abstand hergestellt wird. Weder die vierzig Jahre des Wüstenaufenthalts noch die zwei Generationen strukturieren das Buch. In 9,15-11,4 findet sich eine Häufung der iterativen und durativen Zeitmarkierungen und -angaben. Sie lehren Rezipierende, dass das Zeitsystem der Texte sich ändert.

Die **Lokalangaben** in Num 1-10 haben dieselbe Funktion wie die Zeitangaben in 1-10. In Num 11-12 signalisiert eine Häufung von Ätiologien am Ende der Erzählungen und der Itinerare zwischen den Texten ebenfalls einen neuen Erzählmodus. Kann man ein Springen in der erzählten Chronologie noch als Rückblick o.ä. erklären, ist derlei für lokale Markierungen nur schwer möglich: ein Text ist auf eine kohärente örtliche Ordnung angewiesen. Dies aber wird in den Wandertexten von Num 11-20 durch

Widersprüche, Sprünge und Doppelungen verweigert. Dabei ist auffällig, dass die klassische Itinerarnotiz vom Aufbrechen an einem Ort und dem Ankommen an einem anderen erheblich seltener vorkommt, als es dem Image des Buches Numeri entspricht. In dieses Feld der Ortsangaben werden die Schauplätze der Balak-Bileam-Erzählung (synchron gelesen) eingefügt und bilden diesbezüglich einen konstitutiven Teil des Numeribuches. Noch viel stärker als die Zeitangaben, die Texte aus dem Aufbruch an den Sinai zurückverlagern, und damit eine theologische Aussage treffen, sind die Lokalangaben und ihre Widersprüchlichkeiten theologischen Aussagen verpflichtet. So ist auch ab 22,1 der letzte Lagerungsort am Rand Israels bzw. der Wüste und damit am Rande der Erfahrungswelt (s. dazu u. 6.3.2.) hochsymbolisch.

Entgegen der narratologischen Erwartbarkeit leitet die Ausführlichkeit der **Handlungsträgernennung** keine längeren Buchpassagen, sondern (nur) Einzeltexte ein und gibt Hinweise auf den zu erwartenden inhaltlichen Schwerpunkt oder die Erzählpunkte. Über die Formulierung der Handlungsträgerbezeichnungen zu Beginn der Texte wird in 21,1-25,3 (mit Lücken) erstaunlicherweise erkennbar, wie eine Erzählung ihren Ausgang nimmt, und im Fall der Einführungsformel eines Gesprächs zwischen JHWH und Mose (zumeist), welche Art Text nun folgt. Es hat sich herausgestellt, dass die Nennung der Handlungsträger das entscheidende Signal für die Kennzeichnung eines neuen Textes ist. Dabei entstehen aber, wie eben gesagt, keine Hierarchien von Texten über andere. Einerseits zieht sich dieses System nicht lückenlos durch, und andererseits werden so die Texte in eine Parataxe gestellt.

Abgesehen von Einführungsformeln stehen selten feste **Phrasen** am Beginn eines Textes, sondern eher an ihrem Ende, wie insgesamt das Ende der überwiegenden Mehrzahl der Texte phraseologisch signalisiert wird. So massiv ein Text mit phraseologischen Formulierungen in seinem Ende gekennzeichnet wird, so unterschiedlich sind die sprachlichen Mittel hierfür. Nur Num 5-6 und 11-12 stellen sich jeweils durch ihre sprachliche Kennzeichnung zusammen; Num 3; 8; 18 werfen mit ihrer ähnlichen Sprache und ihren ähnlichen Themen ein Netz über das Buch. Aber auch sie halten es nicht zusammen.

Die festen Phrasen geben hier ein teilweise anderes Bild. Die Einführungsformeln, satzeinleitendes אלה und חק עולם/ חקה/ משפט zeigen den Abschluss oder den Beginn einer bestimmten Textsorte an. In Num 1-10 werden durch die Einführungsformeln und das Geheiß JHWHs eine hierarchische Struktur hergestellt. Dafür lassen die Begriffe תורה und die Durchführungssätze mit aller Vorsicht auf ein junges Alter der sie enthaltenden Texte schließen. Hierarchien und Kohärenzen werden durch feste Phrasen selten signalisiert, aber doch in Num 1-10 (besonders in 5,1-6,21) und 33,50-35,51. In dieser Hinsicht verdächtige Ausdrücke schließen Corpora ab: Aber weder אני יהוה in

10,10 noch **אלה המצות והמשפטים** in 36,13 sind im Verlauf des Buches erwartbare Abschlusssignale. Im Gegenteil sind beide nur deshalb Abschlusssignale, weil sie den Bogen von Lev 17-26 zu Num 10,10 und eine Parallele von Lev 26,46; 27,34 zu Num 36,13 und damit zu anderen Buchschlüssen herstellen.

Einige **Themen** scheinen in einigen Textbereichen zusammen vorzukommen. So sind es in Num 1-4; 5-8 die Israeliten, die auf verschiedene Weise behandelt werden. Tatsächlich sind sie hier selten Handlungsträger, sondern allermeist Textgegenstand des Gesprächs zwischen JHWH und Mose. Dass es also um einen theoretischen und zum Teil buchstäblich architektonischen Entwurf einer Gesellschaft geht, ist aus der Perspektive der Textgestaltung mit Händen zu greifen. Die Vielzahl an Themen undurchschaubarer Abfolge weisen an einigen Stellen durchschaubare oder vermeintlich durchschaubare thematische Strukturen auf.

Gesamthaft lässt sich sagen: Die Texte sind in sich jeweils eigen strukturiert und signalisieren, dass es sich um eine Kompilation handelt, um eine Sammlung verschieden strukturierter Texte verschiedenen Inhalts (und verschiedenen Alters).

Dass eine neue Erzählstruktur streckenweise das Buch gliedert, wird durch die Kumulation derselben Textorientierung in einem relativ kleinen Textbereich zum Ausdruck gebracht. So folgen in 1,1 und 1,18 absolute Zeitangaben dem Buch Leviticus, das daran so arm war. Auch häufen sich zwischen 10,13 und 11,4 die Iterative und Durative derart, dass damit das neue Erzählsystem hergestellt wird. Num 5-6 sind mit derselben Phraeologie in den Texteinleitungen zusammengebunden. Es ist die Qualität der Gliederungssignale, nicht die Quantität, die einen neuen Abschnitt anzeigt: nicht die Tiefe des Einschnitts durch eine Kumulation der Markierung, sondern die Art der Markierung selbst ist es, die sich ändert.

Die Signale eines Gliederungssystems treten in Beziehung zueinander. Es gibt Texte, die mit denselben Signalen beginnen und enden. Dazu gehören 1,1-19 (ein Unterabschnitt zu 1,1-46) und 9,1-5. Einige Formulierungen dienen einmal Abschnittseinleitungen, einmal bestenfalls Neueinsätzen innerhalb von Abschnitten. Einige Erzählungen entwerfen eine Erzählbühne oder mehrere, die konzise konstruiert ist bzw. sind. Das ist im besonderen bei Num 22-24 der Fall. Bei anderen fehlen basale Angaben der Raum-Zeit-Orientierung; die Erzählungen verlieren sich in Inkohärenzen bzw. im indefiniten Raum. Sie entheben sich jeder Fixierung. Die verweigerte Einbettung in erzählte Zusammenhänge betrifft mit 13-14; 16-17; Num 32 auch Erzähltexte.

Die Textfolge ist meistens zwar logisch, aber sie erlaubt keinen Überblick über den Text. Die Ordnungen in verschiedene inkludierende und auch überlagernde

Struktursysteme, die Lohfink für Pg konstatiert,⁷²³ ist als Textorganisationsprinzip in Ps-Num weitergeführt, nicht aber, dass in (Ps-)Num Geschichte ein Ablauf sei, „bei dem man jeden Punkt sauber in Zeit und Raum unterbringen kann“.⁷²⁴

Dass sich die Unlogik in bezug auf die Zeitabläufe in 10,11-14,33 und in bezug auf die Ortsangaben in 20,1-22,1 häuft, betrifft wohl nicht umsonst Anfang und Ende der eigentlichen Wüstenzeit.⁷²⁵ Deutlicher kann man nicht herausstreichen: es ist eine außer-reale Welt, von der hier erzählt wird. Dabei besteht ein Faszinosum dieses Buches (und anderer Pentateuchtexte) darin, dass doch einige Details in den verschiedenen Erzählzeiten bekannt sind: so fällt ein Schatten der Mosezeit auf jedeN RezipientIn – und so werden die erzählten Konflikte und Problemlösungen für aktuelle Fragen zur Folie.

Methodisch ist festzuhalten, dass zwar für alle einzelnen Texte die Sinnhaftigkeit einer Textpassage und ihrer Gliederungs- und Erzählsignale mit Recht unterstellt wird,⁷²⁶ aber die Annahme für das Buch Numeri zu revidieren ist, dass der Origo-Bezug einer Rede- und Erzählkommunikation unhintergebar und absolut notwendig sei: der temporal-lokale Bezugsrahmen⁷²⁷ ist beileibe nicht in allen Texten hergestellt, zuweilen ist er widersprüchlich, zuweilen doppelt, eine Kontinuität und damit ein narrativer Zusammenhang ergibt sich nur für basalste Konstanten (sinaitische Halbinsel als Handlungsort, Volk Israel unter der Führung des Mose nach dem Exodus und vor der Eroberung des Verheißenen Landes). Kohärenz ist für das Buch Numeri nicht gegeben. Inkohärenz ist allein kein Kriterium für eine interpersonale oder intergrupale zeitlich sich länger hinziehende Entstehung eines Textes: Inkohärenz verweist zunächst auf nichts weiter als auf Inkohärenz.

Die Vermischung der erzählgliedernden Markierungen signalisiert, dass es nicht ein einziges System gibt. Eigentlich verweisen diese Signale auf das Gegenteil. Ein alles prägender Erzählbogen liegt nicht im Interesse des Gesamtbuches. Das Buch macht überdeutlich, dass es eine Sammlung von Texten ist. Ihre Redaktion hat nicht nach einem bestimmten Struktursystem vereinheitlicht. Das Buch Numeri scheint eben nicht

⁷²³ Lohfink, Priesterschrift, bes. S. 229. Dem sind viele Arbeiten von Weimar zuzugesellen.

⁷²⁴ Lohfink, Priesterschrift, S. 232f.

⁷²⁵ Ähnlich hat das auch Blum, Endgestalt, S. 55f für Ex 18, also direkt vor dem Beginn der Sinaiperikope bzw. dem erzählten Aufenthalt Israels am Sinai zusammengestellt. Dass sich Israel in Ex 18,5 schon am Gottesberg befindet, ist wiederum ein Hinweis darauf, dass „Sinai“ und „Wüste“ sich nicht so leicht voneinander abgrenzen.

⁷²⁶ Hardmeier, Hunziker-Rodewald, Texterschließung, S. 18: „Im Umgang mit einem biblischen Text ist auch dann die Sinnhaftigkeit einer Textpassage zu unterstellen, wenn ihre Bedeutung und Funktion undurchschaubar bleibt. Abgesehen von offensichtlichen Textverderbnissen ist methodisch davon auszugehen, dass jedes Textdetail sinnhaft motiviert ist und eine entsprechende kommunikationspragmatische Funktion hat.“

⁷²⁷ Hardmeier, Hunziker-Rodewald, Texterschließung, S. 23.

textlich hierarchisch strukturiert, nämlich in ein oder zwei dominante und subdominante Strukturen gegliedert zu sein, sondern ist eher eine Vielstimmigkeit *nebeneinander* gestellter Texte und sich überlappender Textbereiche und Gliederungssysteme.

Die Frage nach dem Aufbau des Buches Numeri weiterführend bleibt nun zu erörtern: Ist es für uns moderne Rezipierende möglich, einen Text nicht-hierarchisch zu lesen? Bevor ich dieser Frage weiter nachgehe (Kap. 6), soll aufgelistet werden, was es an der Erzählweise des Buches ist, dass es immer wieder so quer zu einem linearen Fortgang erzählt. Das Schwerverständliche an der Wahrnehmung der Buchstrukturen ist die beständige Ausweitung und Sprengung von Kohärenz (Kap. 4). Sodann soll noch ein Blick auf die Strukturen geworfen werden, die es dann doch gibt: Buchstrukturen in 1; 26 und 27,1-11; 36,1-12 sowie 22-24 und buchübergreifende Strukturen in Num 1-10, das sowohl zur Sinaiperikope als auch zum Buch Numeri gehört (Kap. 5).

4. Erzählweisen und Strukturen im Buch Numeri

Ziel dieses Kapitels ist eine Antwort auf die Frage, ob die Erzählweise des Buches zwar keine Struktur, dafür aber Kohärenzen entstehen lässt. Vielleicht ist ja nicht in den Abgrenzungen der Texte, sondern in deren Art zu erzählen, ein Zusammenhalt des Buches zu finden.⁷²⁸

Für alle im folgenden genannten Erzählformen gibt es jeweils nur wenige Beispiele, dafür gibt es eine umso größere Anzahl an Formen. Das liegt auf der Hand, wurde doch bisher schon mehrmals deutlich, dass das Buch Numeri so heterogen ist, dass man diese Heterogenität in Formen (und Inhalten) letztlich für ein Erzähl- und Gestaltungsprinzip halten muss.

4.1. lineares Erzählen

Es ist insbesondere die Abfolge der Texte, die manchmal einsichtig, aber zumeist für moderne Lesende irritierend ist. Und doch gibt es Phänomene, die innerhalb des Buches⁷²⁹ einen Fortlauf des Erzählten aufweisen. Sie sollen im folgenden kurz benannt werden.

4.1.1. Fortsetzungen

Eine Grundlage linearen Erzählens ist selbstredend das fortsetzende Erzählen, was vieles sein kann: Fortsetzungen sind aufeinanderfolgende und miteinander verknüpfte Texte. Diese Verknüpfungen können a) strukturell oder b) inhaltlich sein.

a) Überleitungen wie relative Zeit- und Ortsmarkierungen oder Itinerare wurden oben bereits untersucht. Nicht alle weisen auf direkt Voraufgehendes. Hier fällt auf, dass zeitlich nur 9,6 („am selben Tag“) und 25,19 („nach der Plage“) an den vorhergehenden Text anschließen. Dafür beziehen sich vier Texteinleitungen auf Ereignisse, die schon lang erzählt worden waren (3,1; 7,1.10; 9,15). Diese Rekurse beziehen sich alle auf das Aufstellen des Stiftszelts oder die Einweihung des Altars (s. dazu auch o. 3.2.1.7.). Auf iterativer Ebene stellt das auf 11,1-3 zurückweisende wiederholte Weinen der Israeliten

⁷²⁸ Dies wird unterstützt durch eine Vermutung von Blum, der anhand von Ex 18 in den Raum stellt, was hier am gesamten Buch Numeri in extenso nachgewiesen wurde: eine Reihe von Texten hebt die zeitlich-räumliche Abfolge des Erzählten auf. Er äußert den Verdacht, dies sei einer inhaltlich-paradigmatischen Bedeutungsebene geschuldet, die Textstruktur verdanke sich midraschartigen Techniken (Blum, Endgestalt, S. 56).

⁷²⁹ Zum Fortlauf in der Abfolge der Pentateuchbücher s.o. 2.3.

in 11,4 eine Fortsetzung dar. Tatsächlich behandeln sowohl 9,1-5.6-14 als auch 11,1-3.4-35 dasselbe Thema, der temporale Anschluss verstärkt einen inhaltlichen Zusammenhalt.

Lokale Fortsetzungen sind besonders in der Wiederholung derselben Ortsangabe gegeben. Auch hier gibt es erstaunlich wenige versprachlichte lokale Kontinuitäten, dafür wie bei den Zeitangaben Sprünge an frühere Stellen (bes. in Num 21-25). Itinerare verbinden Texte, ohne dass diese sonst irgendeinen weiteren Zusammenhang haben müssen. Sie finden sich als Textverbindungen nur in 11,35; 12,16 und 20,22. Bei allen drei Versen ist unklar, ob sie zu dem je ersten oder zweiten Text gehören. Eine nicht hervorgehobene lokale Kontinuität ist 27,1-11, was nach der Angabe des Handlungsorts am Stiftszelt spielt und damit am selben Ort, von wo aus die Volkszählung in Num 26 erzählt. Ebenfalls wird in aufeinanderfolgenden Texten zwischen 22,1 und 36,13 nicht hervorgehoben, dass sie an demselben Handlungsort spielen. Weil diese Verortungen dann doch einigemal – aber nicht in Texteinleitungen oder -abschlüssen fallen, bleibt nur die Schlussfolgerung, dass derlei Zusammenhalt von Texten nicht hergestellt werden sollte.

Eine klassische phraseologische Fortsetzung bildet die stereotype Einführungsformel vom Gespräch zwischen JHWH und Mose. Diese selbe Texteinleitung muss beileibe nicht dieselben Themen einleiten, wenn auch zumeist dieselbe Textsorte in Gestalt von Sachtexten aller Art so beginnen (s. dazu ausführlich 3.2.5.1.). Gemeinsam ist diesen Texten vor allem der Modus der Kommunikation: JHWHs Wort wird in so eingeleiteten Texten nicht hinterfragt oder beantwortet. Die einzig erzählte Reaktion auf Seiten Israels ist das Durchführen des Gebotenen (s. dazu u. 4.3.3.).

Aufeinanderfolgende Texte, die durch dieselbe phraseologische Hervorhebung als Fortsetzungen gelesen werden können, gibt es nur wenige. Tatsächlich sind zwei der Texte der sogenannten Priesterrolle 5,11-31; 6,1-21 durch **X זאת תורת** im Textabschluss zusammengebunden, wobei diese beiden Texte zwar motivliche und rezeptionsgeschichtliche Beziehungen zueinander haben, aber inhaltlich mit dem Ordal für die Frau, die des Ehebruchs verdächtigt wird, und dem Nasirgebot denkbar verschieden sind. Zu ihnen stellt sich nach dem Priestersegen (6,22-27) die Erzählung von der Einweihung des Stiftszelts, die in 7,84.88 mit **X זאת** abgeschlossen wird. Die Texte über die Leviten in Num 8 werden mit einer ähnlichen Abschlussphrase (**בן עשה**) gekennzeichnet (8,5-22.23-26), diese allerdings weisen andere auch ihnen benachbarten Texte auf (8,1-4; 9,1-5.6-14), s. dazu o. 3.2.4.1.

Es finden sich dieselben phraseologischen Abschlusssätze in 11,1-3 und 11,4-34 sowie andere nach 11,4-34 und 12,1-15. Zwei sich überschneidende Ringe markieren diese drei Texte in unterschiedlichen Fragen als Fortsetzungen (im Fall des Itinerars) oder

Variationen (im Fall der Ätiologien). Dafür ist der folgende lange Text Num 13-14 zwar phraseologisch mit einer Einführungsformel eingeleitet, aber nicht erkennbar beendet. Erst zum Ende des Buchabschnitts 1-26 (s. dazu u. 5.1.) finden sich wieder phraseologisch hervorgehobene Kommunikation von aufeinanderfolgenden Texten. So werden die Listen 26,57-62 und 26,63-65 an ihren Anfängen gleich durch וְלֵאמֹר eingeleitet. Ähnlich werden die sehr unterschiedlichen Texte vom Opferkalender 28,1-30,1 und der von der Gelöbnismöglichkeit von Frauen mit väterlichem oder ehelichen Vormund in 30,2-17 mit einem וְלֵאמֹר -Satz abgeschlossen.

b) Eine zweite grundsätzliche Fortsetzung von Texten kann durch einen inhaltlichen Zusammenhang gegeben sein: Texte, die zu einem Thema gehören, stehen hintereinander. Sie stellen sich damit unter ein übergeordnetes Thema und bilden damit eine textliche Hierarchie oder bilden einen Handlungsfortschritt, stehen also nebeneinander. Schon zu Beginn dieser Studie ist hervorgehoben worden, dass erstaunlicherweise im Buch Numeri noch so ähnliche Texte nicht zusammengestellt sind. Dafür ist die zweimalige Behandlung des Töchter-Erbrechts in Num 27 und 36 nur das bekannteste Beispiel. Trotz dieses Charakteristikum des Buches Numeri gibt es ähnliche Texte, die einander Fortsetzungen bilden.

Als inhaltliche Hierarchien fällt vor allem 9,1-5.6-14 auf. Beide Texte handeln vom Feiern des ersten Pessach und haben auch sonst phraseologische Gemeinsamkeiten (s.o.). 9,6-14 steht durch den zeitlich relativen Anschluss texthierarchisch unter 9,1-5. Desweiteren ist bereits oben (3.2.6.3.) hervorgehoben worden, wie sich die Texte 33,50-36,12 um das Thema „Land“ ordnen. Diese Texte sind subtil durch die Verortungen der Einführungsformeln im ersten und zweiten Satz des jeweiligen Textes miteinander verbunden (s.o. 3.2.5.1.).

Erheblich häufiger ist textliche Parataxe auch in Fragen der Fortsetzung. Das sind zum Beispiel die Abfolge der Eroberungen in 21,21-31.32.33-35 oder die Abfolge der Texte zur Frage nach den Führern durch die Wüste in 10,29-32.33-36. Mehrere Anläufe der Boten innerhalb von Num 22-24 setzt die Episoden in der Balak-Bileam-Erzählung voneinander ab. Die beiden Fragmente in Num 25 sind aneinandergehängt, sie hängen thematisch zusammen, bilden aber einander keine Fortsetzung.

Der wohl prominenteste Textkomplex, in dem einzelne Teiltex te und Texte aufeinander folgen, ist Num 16; 17; 18 (s. auch o. 3.2.6.3. und u. 5.1.3.). Nach dem Ende des Aufstands durch den Tod Korachs, Datans und Abirams und ihrer Anhänger (16,32f) und der 250 Männer (16,35), erfolgt mit der Redeeinleitung eigentlich ein Textneubeginn (17,1). Aber das Thema wird fortgeführt, indem die Kupferbleche am Altar nun zu einer Lehre aus dieser Geschichte werden sollen (17,1-5). Daran ist die

folgende Episode nicht nur durch den zeitlich relativen Anschluss angeknüpft, sondern auch dadurch, dass das Volk für die Getöteten Partei ergreift. Mit derselben Pfanne des Ordals aus Num 16 zeigt nun Aaron, dass er die richtige Opferperson ist und kann das Sterben aufhalten (17,6-15). Um nun die Erwählung Aarons noch einmal unblutig zu bekräftigen, findet ein weiteres Ordal statt – es ist nach der „Höllenfahrt“ Korachs (16) und der Plage (17,6-15) das dritte auf kleinem Textraum. Hier wird also nicht nur dieselbe Form der Wahrheitsfindung erzählt, sondern auch das Problem der Erwählung noch einmal aufgegriffen und für Aaron bekanntermaßen positiv demonstriert (17,16-26). Nun ist wohl alles an dem Konflikt behandelt. Aber das Volk bekommt Angst davor, im Angesicht des Stiftszelts zu sterben (17,27-28). Seine Frage wird nicht beantwortet. Hier setzt 18,1 ein und legt die Haftung Aarons und seiner gesamten Familie in allen Zeiten fest (s. dazu u. 7.1.2.3.). Der Text ist klar von Num 17 abgegrenzt. Aber durch die Juxtaposition kann 18,1-7 als Antwort auf die unbeantwortete Frage in 17,28 gelesen werden.

Dieser Durchgang fördert eine sehr große Menge an Texten im Buch Numeri zutage, die einander Fortsetzungen bilden. Allerdings hat sich ebenfalls herausgestellt, dass die Formen, mittels denen diese Fortsetzungen geschildert werden, sehr heterogen sind. Das System ändert sich nach allerersten erfolgten Fortsetzungen. Zusammenhänge werden hergestellt und sofort wieder in unterschiedlichsten Formen destruiert. Eine zweite Folge hat allein die hier behandelte Frage: Juxtapositionen stiften Sinn.

4.1.2. Stichwortanbindungen

Stichwortanbindungen oder auch assoziative Verknüpfungen sind ein häufig beobachtetes Gestaltungsmittel rabbinischer Texte. Sie finden sich ebenfalls in einer ganzen Reihe biblischer Texte.⁷³⁰ Zum Beispiel sieht Keel darin das dominante Kompositionsprinzip des Hoheliedes,⁷³¹ aber auch verschiedene Arbeiten von Zenger haben immer wieder Stichwortbeziehungen zwischen aufeinander folgenden und aufeinander bezogenen Psalmen herausgestellt.⁷³² Die Sinnzusammenhänge der modern oft als besonders inkohärent empfundenen Prophetenbücher scheinen mindestens zum

⁷³⁰ Rosenzweig, *Formgeheimnis*, S. 249f, hebt die Verbindung von Texten durch Pointen und Stichworte hervor, meint aber damit heute eher in verschiedene Formen unterschiedene Phänomene. Am ehesten umschreibt er damit Leitworte.

⁷³¹ Keel, *Das Hohelied*, ZBK.

⁷³² S. schon Zenger, *Einleitung*, S. 351.

Teil in thematischen Linien einerseits und Stichwortanbindungen andererseits zu liegen.⁷³³

Aber auch einige Textanordnungen in Numeri liegen diesem Prinzip zugrunde. Dies finden wir in der Abfolge von Num 28-29 und 30, was durch das Stichwort **נָנַן** in 29,39 und 30,2 verbunden ist – und durch eine Ausführungsformel (30,1) und eine Art Einführungsformel (30,2) voneinander geschieden ist.

Ähnlich scheint die Stichwortanbindung die Stellung von 35,16-34 zu erklären, dem Text zur Unterscheidung von Mord und Totschlag, der der Regelung über die Freistädte folgt, „wohin man bei fahrlässiger Tötung jedweden Menschenlebens fliehen kann“ (35,15). Interessant ist, dass 15,22-31 ähnlich wenig von seinem vorhergehenden Text abgegrenzt ist – auch durch **וְ**+Konditionalsatz⁷³⁴ – und ein ähnliches Thema hat, nämlich die Unterscheidung von Vorsatz und Fahrlässigkeit, aber mit der Teighebe (15,17-21) einem denkbar andersthematischen Text folgt.

Es ist die Textabfolge zwischen Num 25 und 27,1-11 auf verschiedene Weise jeweils an den Enden verkettet: die Zählung von Num 26 wird explizit „nach der Plage“ von 25,8.18 eingeordnet. Dieser Satz wird in der Kapitelzählung noch zu Kap. 25 gezählt, obwohl er syntaktisch zu Num 26,1 gehört.⁷³⁵ Die Töchter Zelofchads treten in 27,1f in dieselbe Szenerie, in der Num 26 spielt. Obwohl das Kapitel 27 von Einzelregelungen bezüglich des generativen Fortlebens geprägt ist – und die Fragestellung also 27,1-11 und 27,12-23 teilen –, ist die Nachfolge- und Sterbensregelung für Mose (27,12-23) aus dem Kontext abgehoben: hinein in die bekannte legislative Zwiesprache zwischen JHWH und Prophet.

4.1.3. *Amplifikation und Kondensation*

Als Amplifikation können Regelungen und Erzählungen gelten, die an dieser Stelle besonders ausführlich geschildert werden und an jener Stelle besonders kurz (Kondensation) vorkommen. Das Phänomen von Amplifikation und seinem Gegenteil, der Kondensation, ähnelt der Prolepsis und der Analepsis mit dem Unterschied, dass Amplifikation und Kondensation den Schwerpunkt auf die Quantität der Ausführung

⁷³³ S. dazu im Überblick Nitsche, Textgestaltungsprinzipien, S. 156. Als Beispiel sei mit Seitz, *Theology in Conflict*, S. 1, einer der einflussreichsten Beiträge der letzten 30 Jahre zitiert: „The book of Jeremiah is a rich panoply of differing literary forms, unique among the other prophetic books. Herein lies the problem. The question of overall narrative coherence is a vexed one; a satisfactory explanation for the origins and development of the diverse oral and literary forms is equally problematic.“

⁷³⁴ 15,22: **וְ**; 35,15: **וְ**.

⁷³⁵ S. dazu o. 3.2.1.2.

und nicht auf die Reihenfolge der Behandlung legen. Dieses Phänomen ist nicht exklusiv für das Buch Numeri, wohl aber hier besonders extensiv genutzt.

Als solches kann die erzählte Gesetzesnovelle durch die Töchter Zelofchads in 27,1-11 gelten, die bereits in der Volkszählungsliste in 26,33 genannt sind. Dass Horma in 14,44f bekannt ist, aber erst in der Episode von 21,1-3 seinen Namen erhält, mag auch als Amplifikation gelten. Anderes geht sogar über die Buchgrenzen hinaus. So segnet Aaron in Lev 9,23 das Volk Israel, was ausführlich erst in Num 6,24-26 geboten wird. Je nachdem, ob Eleasar den Brandopferaltar (Kupferüberzug, Ex 27,2; 38,2; 1Kön 8,64)⁷³⁶ oder den Räucheraltar (Goldüberzug, Ex 30,2; 37,26) mit Kupfer überzieht (Num 17,1-5), liegt auch hier eine Amplifikation vor.⁷³⁷ Num 1; 3 bildet die Amplifikation zu Ex 38,26. Oder? Dass es sich letztlich doch nicht um dieselbe Zählung handelt, ist bereits oben problematisiert worden.⁷³⁸ Die JHWH-Wohnung wird in Ex 40 errichtet, und ihre Einweihung in Num 7 erzählt. Ähnlich steht es mit der berühmten Korrespondenz zwischen Ex 40,34-38, der Schilderung der Wanderungsprinzipien, und Num 9,15-23, der ausführlichen Wiederholung (oder Amplifikation?) davon. Dies aber hat auch eine deutliche theologische Funktion: mit der Notiz über den Wüstenzug in Ex 40,36-38 werden Ereignisse des gesamten Buches Numeri in die Sinaiperikope integriert.⁷³⁹

Kondensationen sind das Gegenstück zu Amplifikationen. Letztlich erscheint es als Perspektivenfrage, ob ein Text eine Kondensation eines anderen oder der andere eine Amplifikation des einen ist. Eine Kondensation von Ex 37,17-24 kann in Num 8,4

⁷³⁶ So Noth, das vierte Buch Mose, ATD, z.St.: „Altar“ schlechthin könne nur der Brandopferaltar sein, Zwickel, Räucheraltäre, S. 296 Anm. 19, schließt sich dem an wie auch Staubli, Numeri, NSK, z.St.; Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD z.St. Milgrom, Numbers, JPS, z.St., möchte an der Linearität der Toratexte festhalten und erwägt, dass in Num 17,1-5 der Altar ein zweites Mal mit Kupfer überzogen wurde.

⁷³⁷ Das ist unklar, weil es in 17,3 nur מִזְבֵּחַ heißt. Es geht aber eine ganze Reihe von Zutaten auf verschiedenen Altären in Rauch auf. Das Ordal mit Todesfolge zwischen Korach, Datan, Abiram und Aaron findet mithilfe von Räucherpfannen statt. Der Räucheraltar (Ex 30) kommt außerhalb des Textes seiner Einrichtung nicht mehr wirklich vor (Keel, Knauf, Staubli, Salomons Tempel, S. 32), bereits Wellhausen, Composition, S. 139f, hat deshalb seine außerliterarische Existenz bezweifelt. Der Brandopferaltar ist mit Kupfer überzogen, dient aber dem Tieropfer.

⁷³⁸ Ein Äquivalent zur knapp genannten Zählung bei der Ankunft (Ex 38,26) und der ausführlichen Schilderung beim Verlassen des Sinai (Num 1; 3) bildet die Parallele von dem wohlgeordneten Auszug aus Ägypten in der Notiz von Ex 13,18 und dem wohlgeordneten Verlassen des Sinai (Num 1-4; 9,15-10,10). Eine ähnliche Funktion sieht Levine, Numbers, AB, S. 339, in den Übereinstimmungen von Ex 24,11 und Num 11,17,25, was aber m.E. nicht zutrifft: weder von einer Gottesschau noch von Essen und Trinken ist in Num 11,17,25 die Rede.

⁷³⁹ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxx, hat eine ganze Reihe von Prolepsen aufgeführt. Die einzige gemeinsame Bestimmung ist hier 9,15-23 und Ex 40,34-38. Das zeigt, a) dass es sich bei dem Buch Numeri um einen großen Schatz verschiedenster Texte handelt, b) dass die Form- und Gattungskritik mehr konsensfähiger Arbeit bedarf. Außerdem mahnt es c) vor zu großer Sicherheit in der Bestimmung der Literatur „Numeri“.

vorliegen.⁷⁴⁰ Eine proleptische Kondensation dessen, was in 35,9-15 geboten wird, stellt 35,6 dar: hier wird bereits auf die Einrichtung von sechs Freistädten eingegangen, die nach (alleinigen) Informationen von 35,6 unter der Ägide der Leviten steht.

Die Funktion einer Amplifikation bzw. einer Prolepsis sehe ich anders als Milgrom: „It piques the curiosity of the reader, sustains his attentiveness, and prods him to read on so that he can discover the full meaning of each allusive prolepsis.“⁷⁴¹ Dieses Erzählsystem hat vor allem als Eigenschaft, „Rückblenden“, „Vorausdeutungen“ oder sonstwie Durchbrechungen linearen Erzählens nicht zu kennzeichnen. Es ist oben breit ausgeführt, dass die Funktionen je nach Kontext differieren.

4.1.4. Innerbiblische und innertextliche Schriftauslegung

Der Streit um das Verständnis von protokanonischen Texten innerhalb der Tora betrifft zumeist Textinhalte wie z.B. Num 16 im Ringen um die Heiligkeit und Hervorgehobenheit aller (Ex 19,6 in Num 16,3) oder nur einzelner (Num 12,6-8 in Num 16,5) oder um die Frage, in welchem Land Milch und Honig fließen (Num 16,12 [Ägypten] gegen Num 13,27 und Ex 3,8 [Israel]). Derlei Auslegungen von Bibeltexten schon in der Bibel selbst werden als eine erste Stufe auf dem Weg zur Kanonizität der Bibel gesehen, die ab einem bestimmten Zeitpunkt nur noch außerhalb der Bibel ausgelegt werden kann.⁷⁴²

In Fragen der Textstrukturierung finden sich erläuternde Sätze an verschiedenen Stellen. Sie sind texttextensiv erheblich detaillierter als große inhaltliche Linien. Hierunter summiere ich Excipit und Zusammenfassungen bzw. Betreffszeilen und Incipit sowie Kommentare innerhalb eines Textes. Sie werden häufig als redaktionell dem Text ausgeschieden. Tatsächlich sind vor allem Anfang und Ende eines Textes Positionen, die offen Kennzeichen von Zusätzen tragen, die dann auch entstehungsfragliche Nachträglichkeit nahelegen.

Eine *Zusammenfassung* liegt m.E. in 5,29f vor. Als *Erläuterung* fungiert der eben erwähnte Vers 8,4, wo die Machart des Leuchters geschildert wird, dem Aaron die Lampen aufsetzen soll. Beide inhaltlichen Zusätze 5,29f und 8,4 stehen nach dem Ende des Textes und geben damit ihren Status als inhaltliches Addendum deutlich an.⁷⁴³

⁷⁴⁰ S. dazu o. 3.2.4.1.

⁷⁴¹ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxx.

⁷⁴² Stemberger, Midrasch, S. 11-13, sieht innerbiblische Schriftauslegung als eine erste Stufe zu einer jüdischen Auslegungskultur.

⁷⁴³ In Num 11,7-9 steht die Erläuterung des Manna innerhalb des Textes.

Als *Incipit* sind in Kap. 3 orientierende Texte bezeichnet worden, die einen Überblick über nachfolgende Inhalt geben. Das ist z.B. 1,17-19.48-54. Aber auch andere Formen von Auftakten können hierunter subsummiert werden, so 1,2-19.

Einen *Kommentar* zum Vorherigen stellt m.E. 5,31 dar, weil es *nach* dem Excipit folgt, bei dem schon alles zusammengefasst war. Außerdem bringt 5,31 den Text auf einen deutlich anderen Punkt als die Schwerpunkte von Fallschilderung und Ritual vermuten lassen. Dagegen bilden 19,21b und 19,22 zwei *Ergänzungen* nach dem rhetorischen Abschluss des Textes in 19,21a.

Derartige Verstehens- und Deutungshilfen innerhalb des Textes können die „Kohärenz“ (nach modernem Verständnis, s. dazu u.) stören oder sie allererst herstellen. Sie alle haben eine doppelte Funktion in der Makrostruktur des Buches: einerseits helfen sie dem Verständnis des je aktuellen Textes, andererseits verhindern sie Überblick über die Strukturierung auf metatextueller Ebene. Wenn alle eben angesprochenen Verse tatsächlich später entstanden sind als die ihnen zugehörenden Episoden, ist die dem Buch Numeri eigentümliche Kohärenz direkt im Gestaltungsinteresse jüngster Redaktionskreise gewesen.

4.2. Multilineares Erzählen

Bereits oben wurde theoretisch (III.1) wie an Textbeobachtungen (III.2) festgehalten, dass „Text“ insbesondere in Gestalt von Traditionsliteratur wie der Bibel nicht ausschließlich linear wahrgenommen wurde und wird. Damit ist ein kompliziertes Bezugsgefüge gegeben, was zuweilen auch mit dem Begriff der Intertextualität gefasst⁷⁴⁴ und zumeist „synchron“ analytisch umgesetzt wird. Oft werden dieselben Beobachtungen „diachron“ in der Redaktionskritik ausgewertet.

Wie äußert sich Multilinearität im Buch Numeri? Vieles ist exegetisch schon vor Jahrzehnten wenn nicht schon länger gesehen worden. Dazu gehört z.B. die mehrfache Funktion von Num 25,16-18, das gleichzeitig 25,1-5 und 25,6-15 zusammenbindet, also eine synthetische Funktion auf recht kleinem Textraum erfüllt, und mit dem Vorverweis auf Num 31 einen Bogen zu einem textlich entfernten Teil des Buches spannt. Zu dieser

⁷⁴⁴ Ein solches ist auch in dem Begriff des Hypertexts von Ryan, *Narrative*, theoretisch erarbeitet. Tatsächlich ist m.E. die Bibel ein solcher Hypertext, der durch seine Strukturierungen in verschiedene „Fragmente“ (Ryan, s. auch u. Barthes, Kap. 6) unterbrochen und gebrochen werden kann. Das Fragment, also z.B. die Perikope, ein Wochenabschnitt oder ein Kapitel, enthält eine ganze Reihe verschiedener Verbindungen, „offering the reader a choice of directions to follow“ (Ryan, *Narrative*, S. 206).

Gruppe gehören auch Texte, die maximale Variationen derselben Phrasen aufweisen, wie es Fistill für Num 32 gezeigt hat.⁷⁴⁵

Als ein anderes Beispiel für Multilinearität können Texte gelten, die zugleich „P-Sprache“ und „D-Sprache“ verwenden und auf diese Weise vereinigen. Damit werden Theologien und Erzählzüge von P und D, die z.T. weit in andere Bereiche der Tora reichen, verbunden. Das hat außerdem harmonisierende Auswirkungen auf diejenigen Texte, in denen beide Soziolekte unverbunden nebeneinander stehen. Das heißt letztlich nichts weniger, als dass die sogenannten Komposittexte die Rezeption von den verschiedenen Texten der Tora als *einen* Text überhaupt möglich machen. Damit kommt den so gestalteten „späten“ Texten eine unverzichtbare Funktion im Werden und Sein von „Tora“ zu. Aber bereits die oben aufgeführten Gliederungssignale sind multilinear, insofern sie ungleichzeitig beginnen, enden und damit überlappen und außerdem unterschiedlich strukturieren. Damit sind bereits verschiedene Aspekte von Multilinearität angesprochen. Inhaltliche Beobachtungen kommen hinzu, denen im folgenden beispielhaft nachgegangen wird.

4.2.1. Leitworte

Ähnlich der Frage und der Formulierung vom „Sitz im Leben“ von Gunkel hat Bubers Kategorie vom „Leitwort“ weite Bekanntheit erlangt. „Leitwortstil“ meint sich ständig und „sinnreich“ wiederholende Worte oder Wortstämme. Epische Texte werden mithilfe von Leitworten rhythmisiert.⁷⁴⁶ Buber selbst hatte den Leitwortstil unter anderem anhand erzählender Texte in Numeri aufgezeigt. Damit sind Leitworte nicht unbedingt Kategorien von Sachtexten. Diese sind aber häufig auch zu präzise in der Wortwahl und zu eindeutig in der Semantik.

Leider ist nicht konsensfähig, welcher Ausdruck ein Leitwort ist oder nicht – hieran krankt die gesamte historisch-kritische Forschung wie auch jede synchron ausgerichtete Exegese, die mit Intertextualität argumentiert.⁷⁴⁷ Zusätzlich ist die Suche nach Leitworten eben lexematisch ausgerichtet und bezieht Gedankenbewegungen, Argumentationsfiguren oder ähnliches wenig in Überlegungen nach Theologie und

⁷⁴⁵ Fistill, Israel, S. 118-122.

⁷⁴⁶ Buber, Leitwortstil, S. 1131, u. ders., Erzählung. Dieser Aufsatz stellt eine frühere Auflage jenes Aufsatzes dar, ist nur insbesondere im nicht-exegetischen Anfangsteil konkreter. Im folgenden werde ich nur jeweils die Seiten des erstzitierten Aufsatzes nennen.

⁷⁴⁷ Das liegt aber auch in der Natur der Sache: was ist eine „sinnreiche“ Wiederholung? Zum Überfluss konstatiert Buber: „Die Leitwortstil-Deutung kann nur Andeutung, die Aufzeigung nur Hinzeigung sein auf etwas, was in seiner Wirklichkeit wahrzunehmen, nicht aber zu umschreiben und zu umdenken ist.“ (Buber, Leitwortstil, S. 1133).

literarischer Zugehörigkeit mit ein. Das hat eine Ursache in der Zahl der VertreterInnen moderner Exegese, die überwiegend indoeuropäischen Sprachen entstammen, und deshalb nach *Begrifflichkeiten* suchen.⁷⁴⁸ Und doch sind mögliche Leitworte eine Suche wert. Vielleicht sind sie ja das, was das Buch zusammenhält?

Es scheint, was Buber mit „Leitworten“ bezeichnet, dasselbe zu sein wie das, was McEvenue für ein stilistisches Charakteristikum der Priesterschrift erarbeitet: Viele Texte/Texteinheiten in P sind von Wiederholungen und Inklusionen geprägt, von regelrechten Echos.⁷⁴⁹ Auch Buber bezeichnet maßhafte Wiederholungen und Paronomasien über größeren Textraum als Leitworte.⁷⁵⁰ Damit sind Leitworte ein qualitatives und letztlich kein quantitatives Phänomen. Im Buch Numeri werden die Vorkommen der Begriffe תולדת (Num 3,1), כבש nif. (Num 32,22.29),⁷⁵¹ oder המגפה (Num 25,8), פי־חרב (Num 21,24) häufig als Anzeichen für eine jeweils gemeinsame literarische Schicht gewertet – diese Begriffe überspannen dann jeweils große Textbereiche, weil häufig von der Genesis her argumentiert wird. So enthält die Urgeschichte, insonderheit die Flutgeschichte, nach Meinung Lohfinks⁷⁵² und in seiner Folge Weimars⁷⁵³ priesterschriftliche Sündenfallgeschichten, die ihre Charakteristik in Num 13-14* und 20,1-12 entfalten.⁷⁵⁴ Weimar nennt hier besonders die thematischen Bezugnahmen einerseits und Stichwortanknüpfungen in den Wurzeln גוע (Gen 6,17; 7,21; Num 20,3) und תמם (Gen 6,9; Num 14,35).

Für das Buch Numeri hat Fistill auf die eigentümliche Verteilung militärischer Begrifflichkeit auf Num 1-10 einerseits und das letzte Drittel, insbesondere Num 31 hingewiesen. Er nennt hier צבע, מלחמה und אלפי ישראל.⁷⁵⁵ Das deutet auf die vielfach beobachteten militärischen Implikationen der Aufbruchsanordnung einerseits

⁷⁴⁸ Damit wird nur ein Teil von Bubers Ansatz berücksichtigt, der explizit den Wortstamm auch für sozusagen leitwortfähig hielt (ebd.). Wird nur Identisches gesucht, verkehrt sich Bubers Ansatz in sein Gegenteil: „durch die jeweiligen Verschiedenheiten (der verschiedenen Lexeme eines Wortstammes, U.S.) wird sogar oft die dynamische Gesamtwirkung gefördert“ (Buber, Erzählung, S. 211).

⁷⁴⁹ McEvenue, Style, S. 78 u.ö.: “We have seen that the priestly writer tends to replace action with theology, suspense with symmetry, interiorly motivated conflict with objective tableau.” (ebd., S. 127, ähnlich S. 178 u. S. 182).

⁷⁵⁰ Buber, Erzählung, S. 211f.

⁷⁵¹ Das seltene Vorkommen dieses Verbs hat zu einigen programmatischen Theorien zum Ende und der Theologie der Priesterschrift Anlass gegeben. S. dazu Lohfink, Priesterschrift, S. 246-248; Knauf, Priesterschrift, S. 114; Koch, Imago Dei, bes. S. 38-42; Blenkinsopp, Structure, S. 287-292.

⁷⁵² Lohfink, Ursünden.

⁷⁵³ Weimar, Sinai, bes. S. 369-372.

⁷⁵⁴ Dem hat sich Schmid, Erzväter, S. 24-26, insofern angeschlossen, als er in Gen-2Kön ein Strukturprinzip einer Abfolge von Schuld, Sünde und Bewahrung liest.

⁷⁵⁵ צבע 61 mal in Num 1-10 und 13 mal in Num 31, dazu Num 26,2; 32,27; 33,1. מלחמה in Num 10,9; 21,14.33; 31,14.21.27.28.49; 32,6.20.27.29. אלפי ישראל in Num 1,16; 10,4.36 und 31,5 S. Fistill, Israel, S. 34, mit Fehlern in den Belegangaben.

und die kultische Bedeutung des Krieges in Num 31 andererseits hin.⁷⁵⁶ Dass sich die Belege fast sauber auf diese beiden Komplexe verteilen, lässt auf einen ausgesprochen sorgfältigen Wortgebrauch bis in die Endfassungen hinein schließen. Zugleich verwundert diese Begriffsverteilung, weil vor allem in Num 20-25 Kriege geführt werden.⁷⁵⁷

In völlig unterschiedlichen Kontexten kommt die Wurzel קטל in 11,4-35 vor⁷⁵⁸ und wird zum Leitwort.⁷⁵⁹ Das ist nicht umsonst der Fall, geht es doch um die erste Erzählung im Numeribuch, die von der Wandlung einer Gruppe, womöglich einer Fluchtgruppe zu einer Gesellschaft wird. Dass der Ausdruck dann just gegen Ende von Num 12 wieder vorkommt, bindet die beiden Texte erneut zusammen (zu anderen Aspekten s. die verstreuten Hinweise in Kap. 3).

Ein klassisches Leitwort ist mit לל – „rebellieren“⁷⁶⁰ gegeben. Es kommt schon in den Erzählungen des Exodusbuches vor, die von dem Zug durch die Wüste hin zum Sinai handeln (Ex 16-18).⁷⁶¹ Im Zug weg vom Sinai kommt Israel in ähnliche Situationen und trägt ähnliche Konflikte aus. Sie werden in Num 14 und 16f mit לל gekennzeichnet.⁷⁶² Auffälligerweise ist in Numeri nur in diesen beiden Konflikterzählungen von לל die

⁷⁵⁶ Das Vorkommen der Kriegstrompeten in 10,9; 29,1 und 31,6 wird unten 4.4.3.3. diskutiert. Als Leitwort mag ich die Nennung dieser Geräte nicht bezeichnen.

⁷⁵⁷ Das ist auch ein Hinweis darauf, dass die Berichte von Kriegen und insgesamt die Begegnungen mit allen möglichen Mächten nur den Anlass für die Erzählungen von Einigkeit und Uneinigkeit des Volkes Israel darstellen.

⁷⁵⁸ Belege in Numeri: Num 10,25; 11,4.16.22.24.30.32; 12,14-15; 19,9-10; 20,24.26; 21,16,.23; 27,13; 31,2.

⁷⁵⁹ Hinweis aus Römer, Sojourn, S. 437, der dieses Phänomen nicht weiter auswertet, sondern mit der Interpretation von Num 11 als Rezeption der Hinteren Propheten fortfährt.

⁷⁶⁰ Die Übersetzung „rebellieren“ ist nicht ideal, aber „murren“ erweckt einen deutlich falschen Eindruck von dem so bezeichneten Tun: Nach Grimms Deutschem Wörterbuch (Bd. 12, Sp. 2723-2726) dient dieser Ausdruck im Deutschen vor allem der Bezeichnung von Tierlauten. Übertragen auf Menschen bezieht sich „murren“ auf „menschen, die zorn, unzufriedenheit, üble laune in dumpfen, verhaltenen lauten äuszern“ (Sp. 2724). „Murren“ können nur so letztlich nur Untergebene (und ob die Israeliten das sind, steht ja genau zur Diskussion in den entsprechenden Texten). Tatsächlich hat sich wegen Ps 59,16 und der Kilamuwa-Inschrift Z. 9-11 eingebürgert, לל ähnlich dem Deutschen als Vergleich mit dem Knurren von Hunden zu sehen (ist das ein erneuter Hinweis auf die germanistische Bildung vieler deutscher Alttestamentler?). Allerdings verweist Tropper, Ps 59,16, darauf, dass im AT das Subjekt von לל stets Menschen und nie Tiere sind. Er erarbeitet, dass das Verb in Ps 59,16 in לל zu konjizieren, eine unnötige Aufnahme des Verständnisfehlers aus der LXX ist und stattdessen eher *lin* – „übernachten“ zu lesen ist. Ähnlich steht es mit Kilamuwa:9-10, es ist dort zu übersetzen: „Unter den früheren Königen lebten die Muschkabim gewöhnlich wie Hunde.“ Diese Form sei *ytlk'n* zu lesen und von *hlk* – „gehen“ abzuleiten (Tropper, Psalm 59,16, S. 94). Im biblischen Hebräisch stellt es ein Problem dar, dass der Ausdruck außer in Jos 9,8 nur in Ex 16-18 und Num 14; 16f vorkommt und in sehr ähnlichen Situationen verwendet wird. Hier spricht Knierim, Art. לל , Sp. 870, von offenem und anklagendem Aufruhr gegen eine Person, von vorgerichtlichen Auseinandersetzungen. Nach Tropper, Psalm 59,16, S. 95, ist eine etymologische Verbindung mit arabisch *lum* „tadeln, schelten, Vorwürfe machen“ wahrscheinlich.

⁷⁶¹ Ex 15,24; 16,2.7.8; 17,3.

⁷⁶² Num 14,2.27(bis).29.36; 16,11; 17,6.20. Der Ausdruck und der damit bezeichnete gesellschaftliche Konflikt kommt noch in Jos 9,18 vor.

Rede. Bis Num 14 gab es mit Num 11,4-34 und möglicherweise mit 12,1-15 bereits Erzählungen, in denen sich Gruppen gegen Mose wendeten. Erst Num 14 aber schließt sich an Ex 16-18 an.⁷⁶³ Und doch ist die Ähnlichkeit der Geschichten von Konflikten zwischen der Bevölkerung und Mose so groß, dass auch Exegetinnen und Exegeten annehmen, dass es sich um eine „Murrgeschichte“ handeln müsse, ohne dass das Wort vorkommt.⁷⁶⁴ Nach Num 17 kommt der Ausdruck nicht mehr vor, aber Erzählungen von Konflikten zwischen Mose, dem Volk Israel und JHWH.

Wohl nicht umsonst werden in 14,36f diejenigen, die Gottes Bund nicht annehmen wollen, durch eine Plage (מגפה) dahingerafft, was zumindest lexematisch mit dem Schicksal der Ägypter identisch ist. Genau eine solche Plage ereignet sich in Num 25,9.18 aufgrund des Götzendienstes und der Mischehen mit Midian.⁷⁶⁵ Dies wird als Spannung explizit und unterstrichen durch 25,18.19 (מגפה) und 26,4bß (Zählung derer, die aus Ägypten gezogen sind) aufgebaut, die erst in 26,63f gelöst wird. Zugleich wird durch das gemeinsame Vorkommen von נאץ – „höhnisch zurückstoßen“ eine inhaltliche Parallele zwischen Num 14 und 16 behauptet.⁷⁶⁶

Buber selbst diskutiert als Beispiel für ein Leitwort עדה in Num 16,1-17,5, der Koracherzählung, was die Konkurrenz der Korachgruppe zur Gemeinde Israels buchstäblich auf den Begriff bringt. Ein anderes ist קרב: in Num 16 treffen beide Verwendungen der Wurzel, die in Kulttexten verstreute Erklärung der Leviten zu JHWH-Übergebenen (Num 8,16; 18,6) und das exklusive Opferprivileg Aarons, das in 18,1-7 festgehalten ist, zusammen.⁷⁶⁷ Die Wurzel kommt schon in 15,4, einem Text über Opfergaben und noch in der Überleitung von Num 17 zu 18 vor (17,28a: „Wer immer sich nähert, sich der Wohnung JHWHs nähert, stirbt.“) und bindet so mit Num 15; 16; 17 und 18 vier teils verbundene und teils voneinander abgegrenzte Texte zusammen. Dies wird nach Buber durch die Betonung des Sterbens als Konsequenz für falsches „Nähern“ und „Darnahen“, also Opferbringen, eindringlich verstärkt:

„Diese Wortatmosphäre, dazu die vielfache Wiederkehr des Wortstamms ‚sterben‘ in allen Abschnitten teilt eindringlicher als irgendein lehrhafter Text es vermöchte jedem dem Leitwortstil geöffneten Leser mit, um was es geht und in welchem Ernst.“⁷⁶⁸

⁷⁶³ Das Verb, eigentlich ein im Semitischen weit verbreitet, wird im AT mehrheitlich P zugesprochen. Das betrifft nach Schunck, Art. נאץ, Sp. 529, alle Belege im Numeribuch.

⁷⁶⁴ Hier sind als besonders prominent die Arbeiten von Westermann, Herrlichkeit, und in seiner Folge Scharf, Mose, zu nennen, die einen stereotypen Handlungsablauf der priesterlichen Murr Geschichten (re)konstruieren.

⁷⁶⁵ Fistill, Israel, 188-192.

⁷⁶⁶ Die einzigen Vorkommen im Buch sind 14,11.23; 16,30.

⁷⁶⁷ Buber, Leitwortstil, S. 1135-1138.

⁷⁶⁸ Buber, Leitwortstil, S. 1137f.

Weniger eine Wortatmosphäre als einen Erzählmodus kennzeichnen die Zeitangaben in Num 1-8; 9-10 und die Ortsangaben in Num 11-12 (s.o. Kap. 3). Auch sie sensibilisieren die Rezeption, wie es Leitworte tun.

Anderes wird als Leitwort gerade nicht genutzt. So werden mehrere Gegenstände als Erinnerungszeichen deklariert (das Erinnerungsoffer in 5,18; die Zizit an den Gewändern 15,39f; die Bleche am Altar aus den Pfannen der Korachgruppen 17,3; der Stab des Aaron als Zeichen für die Widerspenstigen in 17,25; desweiteren die Erinnerung für JHWH, und zwar die Trompeten 10,10 und das Geld aus dem Midianfeldzug 31,54). Aber hier werden unterschiedliche Ausdrücke verwendet,⁷⁶⁹ so dass eine entsprechende Wortatmosphäre eben nicht entstehen kann.

Somit kann dreierlei festgehalten werden: 1. Die von Buber aufgezeigten Verknüpfungen betreffen Texte in verschiedene Teile des Buches hin, besonders aber zwischen Num 15-18. Damit sind Texte unterschiedlicher Textsorte miteinander verbunden, deren Anfangs- und Satzsätze nicht zueinander überleiten oder Verbindungen anzeigen. 2. Die als Leitworte hier behaupteten Worte **מגפה**, **לון**, **אסף**, **נאץ**, **עדה** und **קרב** kommen allesamt in Num 11-18 vor und kennzeichnen allesamt die Konflikte zwischen der entstehenden Gesellschaft Israel, Mose und JHWH. 3. Diese Leitworte fangen aber ungleichzeitig an und hören ungleichzeitig auf. Wie schon bei den Gliederungsmarkierungen von Texten im Buch zeigt sich auch hier, dass durch Leitworte immer wieder Zusammenhänge/ Kohärenzen hergestellt werden, aber dann auch wieder abbrechen.

Anders und erheblich durchgängiger als im Buch Numeri werden die Texte über Abraham in der Genesis durch Leitworte zusammengebunden und machen zusammen mit anderen Charakteristika die verschiedenen Erzählungen zu Episoden *eines* Textes. Dies hat Buber selbst eindrücklich aufgezeigt,⁷⁷⁰ womit einmal wieder deutlich wird, dass das Buch Genesis anders erzählt.

Die *Komplexität* der Verteilung von Leitworten und schon Begriffen in Numeri scheint dem Buch Kohelet zu ähneln, wie es Lohfink formuliert:

„Sie bewirkt, dass alles mit allem in einem geheimnisvollen Netz verknüpft ist und alle Ausleger, die einen einlinigen Gedankenfortschritt suchen, sich in dieser subtileren Sprachwelt rettungslos verheddern. Dennoch hat das Ganze seine Fügung. Was besteht keineswegs nur aus sekundär aneinandergehängten ,Sentenzen.’“⁷⁷¹

⁷⁶⁹ Da ist **את** (17,3.25), **זכרון** (5,18; 10,10; 17,5; 31,54) oder eine verbale Umschreibung des Erinnerns (15,39f).

⁷⁷⁰ Buber, Leitwortstil, S. 1141-1149.

⁷⁷¹ Lohfink, Kohelet, NEB, S. 10.

4.2.2. Vokabular

Das Buch Numeri zeichnet sich durch ausgesprochen heterogenes Vokabular aus, das für AnhängerInnen der historisch-kritischen Methoden Nachweisversuche verschiedener „Quellen“, Kompositionen und Redaktionen rechtfertigt. Vieles davon kam schon zur Sprache und soll hier aus Gründen der Redundanz nicht wiederholt werden.

Hervorgehoben zu werden, verdient hier aber ein Wortgebrauch, der tatsächlich eine Linie durch das Buch zieht. Das betrifft mit Num 3; 8; 18 Texte über Priester, und zwar in ihrem Verhältnis zu den Leviten. Nun legt sich bei der Behandlung desselben Themas nahe, dass ähnliche Formulierungen fallen, aber Formen der Nachdrücklichkeit oder andere strukturellen Details gehen über thematische Sprachnotwendigkeiten hinaus: Bereits in 3.2.5.1. ist festgestellt worden, dass die Kombination von Einführungsformel und dem nachfolgenden Satz in 3,11f und 18,8f sowie in 3,44f und 8,5f eine gleiche Struktur aufweisen. Es gibt auch charakteristische Wiederholungen. So bezieht sich 8,16a auf 3,9; 8,16b auf 3,12; 8,17 auf 3,13; 8,18 auf 3,12; 8,19a auf 3,7; 8,19b auf 1,53; 14,14 auf 9,15f. (s.o. 2.3.2). Aufgrund des gemeinsamen Themas, Inhalts und Vokabulars ist der Wiedererkennungswert für Rezipierende hoch und lehrt: die Priester und ihr Dienst sind eine Konstante in einer Welt voller Unregelmäßigkeit.

Interessanterweise gehen die sprachlichen Bezüge zwischen Texten über Priestern über das Buch Numeri hinaus. So greift Num 20,22, der Überleitungsvers zu der Todesschilderung Aarons, eine (allerdings unspezifische) Formulierung aus Ex 19,2 auf, was neben Num 3,1 Aaron sehr lose (!) mit dem Sinai in Verbindung bringt. Desweiteren schlägt **בֵּית יִשְׂרָאֵל** in Num 20,29 einen Bogen zu Lev 10,6. In beiden Texten geht es um den Tod, in Num 20,29 um Aaron selbst, in Lev 10,6 um Nadab und Abihu.

4.2.3. Ringe und Zyklen

Zyklisches und auch episodisches Erzählen ist in der Antike fast vorherrschend und entsprechend für viele kurze und umfangreiche Texte dieser Zeit und auch besonders des Alten Testaments herausgearbeitet worden.⁷⁷² So erzählt Pg und in deren Folge Ps

⁷⁷² Es sind häufig sogar erheblich mehr Ringkompositionen gefunden worden, als wohl einst angelegt wurden. Zumindest können viele dieser Kompositionen anderen ExegetInnen nicht unbedingt einsichtig gemacht werden. Besonders nachhaltig war die Entdeckung des Buches Leviticus als Ringstruktur, die Mary Douglas gemacht hat (Douglas, Leviticus), und besonders uneinsichtig war die Entdeckung einer Ringstruktur des Buches Numeri, die auch Mary Douglas, *In the Wilderness*, machte, s. noch ebd., S. 120-122, zu einer Reihe von kleineren Entsprechungen zwischen Texten, die sich in der Ringposition auf gegenüberliegenden Plätzen finden.

und Pss in allgemeiner Forschungsmeinung mit „inklusive Verklammerung[en]“, dessen Ringeile nie ganz symmetrisch sind, sondern in zumeist einem Element ausschären.⁷⁷³

Oben ist erarbeitet worden, dass es keine Gesamtstruktur des Buches Numeri gibt, die in einem Ring gebaut sein könnte. Aber innerhalb des Buches gibt es eine ganze Reihe *thematischer* Ringe, die geschlossen werden, einander ablösen und übereinander lagern. In der Forschungsliteratur sind bereits verschiedene Bögen erarbeitet worden. Einige davon seien hier aufgelistet:

Blum sieht zwischen 11,1-3 und 21,4-9 die erste und die letzte „Murren“-Erzählung im Buch, und bei beiden erfolge daraufhin nicht „die Aufhebung der Not, sondern die göttliche Strafe [...], sodann das ‚Schreien‘ des Volkes, die Fürbitte Moses und die Abwendung der Strafe.“⁷⁷⁴ Desweiteren stelle die Klage in 21,4-9 eine Kumulation aller bisherigen dar, und sowohl Gott als auch Mose seien Adressaten der Klage.⁷⁷⁵

Weimar sieht in 10,11-14,38* und 20,1-12* eine gegenseitige Zuordnung, ebenso wie in Num 20,22-29* und 27,12-23* (mit Dtn 34,7-9*)⁷⁷⁶ und begründet dies mit „Verwandtschaft“ von Struktur und Thematik dieser Texte. Die letzten beiden sind die Todeserzählungen von Aaron und Mose, und die ersten beiden die „Sünden“erzählungen, warum das Volk (Num 13-14) und auch Aaron und Mose (Num 20,1-12*) nicht ins Land kommen. In Pg sieht er dafür eine Entsprechung in der Genesis mit der Abfolge von Ur- und Patriarchengeschichte.⁷⁷⁷ Beide Paare seien verknüpft in Num 20,1* und 20,22b, zwei auffallend parallelen Wanderungsnotizen; formal seien die Texte betreffend ihres Umfangs lang – kurz und kurz – lang.

Eine interessante Textfunktion erwägt Fistill, indem er nicht (nur) die Verbindungen von Texten sucht, sondern die Funktion, dass einander widersprüchliche Texte durch Zwischenschaltung von etwas ganz Anderem so weit getrennt sind, dass die Widersprüche damit abgemildert werden. In dieser Linie liest er die Abfolge von Num 27,12-23 und Num 31 mit der Zwischenschaltung der Kulttexte Num 28-30.⁷⁷⁸ Ähnlich soll Num 33 „einen qualitativen Abstand zwischen dem Themenbereich des Ostjordanlandes und jenem des Landes Kanaan schaffen“.⁷⁷⁹

⁷⁷³ S. zu Pg ausführlich McEvenue, Style; Weimar, Struktur; ders., Sinai, S. 360-364; Zitat ders., Sinai, S. 340.

⁷⁷⁴ Blum, Studien, S. 123.

⁷⁷⁵ Dazu gibt es nach seiner Exegese noch weitere Erzählbögen wie eine Entsprechung von Num 14,39-45* und 21,4-9.

⁷⁷⁶ Weimar, Struktur, S. 143.

⁷⁷⁷ Weimar, Struktur, S. 144 Anm. 163.

⁷⁷⁸ Fistill, Israel, S. 42f.

⁷⁷⁹ Fistill, Israel, S. 43.

Es sind vor allem Themenkomplexe, die Bögen über Texte schlagen. Zunächst sind hier Texte über Priester zu nennen (Num 3; 8; 18), die einerseits gemeinsames Vokabular und andererseits gemeinsame Inhalte aufweisen. Die Texte 3,1-4 und 18,1-7 sind darüberhinaus noch darin verknüpft, dass sie Aaron eine Überzeitlichkeit verleihen (s.u. Kap. 7). Desweiteren haben Num 19,1-10a und 31,21-24 einige Auffälligkeiten, die eine Beziehung zwischen beiden Texten herstellt: sie teilen beide dieselbe auffällige und gewichtige Einleitungsformulierung **וְזֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה** (19,2; 31,21). In beiden ist Eleasar hervorgehoben, einerseits dadurch dass er in Num 19 (anstelle des hier amtierenden Hohepriesters Aaron) am Herstellungsritual beteiligt ist, und andererseits dadurch dass er in 31,21 die **חֻקַּת הַתּוֹרָה** – „Grundsätze der Weisung“, die JHWH dem Mose geboten hatte, verkündet. In beiden geht es um das Reinigungswasser nach dem Umgang mit Toten. Dass diese inhaltliche Ähnlichkeiten und das identische Vokabular redaktionskritische Hypothesen hervorgerufen haben, liegt auf der Hand.⁷⁸⁰ Wichtiger in dem hier diskutierten Zusammenhang ist, dass die Texte über Rechte, Pflichten und Tun der Priester und Leviten ein Netz gleichen Vokabulars und gleicher Inhalte über das Buch legen. Für eine einigende Klammer sind aber die anderen Texte in ihren Inhalten zu anders, als dass hiermit ein Zusammenhang oder nur ein Zusammenhalt gestiftet werden kann.

Der zweite Themenkomplex wird durch Texte über Frauen gebildet. Hier finden sich als umfangreiche Texte zwei versetzte Erzählringe im Buch, und zwar das Verhalten israelitischer Männer zu moabitischen Frauen in Num 25 und 31 und Num 27 und 36, was den Schlußteil des Buches rahmt. Beide Ringe haben mit Ehen und ihren Einschränkungen zu tun: 25; 31 in bezug auf fremde Frauen, 27; 36 in bezug auf israelitische Frauen. Die Texte, die für die Separierung der fremden Frauen sprechen (Num 25; 31) und für die restriktive Heiratspolitik in israelitischen Familien (Num 36,1-12) sind vom Kontext separiert, während Num 27,1-11 in derselben Szenerie wie das vorhergehende Num 26 spielt.

Es ist die Gesellschaftsstruktur einerseits und die offene Frage nach der Priorität von Stamm, Clan oder Familie andererseits, die eine ganze Reihe von Texten prägen (1; 26), aber auch das Verhältnis von Gottheit – menschlichem Mediator/Führer – Volk (12; 16-17; 27,12-23).

Mit Num 11,4-34 und 22-24 stehen zwei Prophetenerzählungen am Anfang und am Ende der Wanderung. Insbesondere die Segensthematik verbindet Hobab (10,29-32) und Bileam (22-24), die Nichtisraeliten. Die Erzählung von Hobab steht am Beginn der Wanderung, die Erzählung von Bileam an ihrem Ende. Das vergebliche Ansinnen

⁷⁸⁰ Hier ist als aktuell prominenteste Hypothese Achenbach, Vollendung, zu nennen.

Moses, Hobab möge sich dem Volk Israel anschließen (10,29-32), korrespondiert mit dem vergeblichen Wunsch Bileams, zum Volk Israel zu gehören (23,10).

Auch sind selbstredend die Texte über das Verheißene Land und die Versuche und Regelungen, es einzunehmen, inhaltlich miteinander verbunden (13-14; 32; 34; 35). Zwischen dem Verweis auf das Land in 10,29 und der sehr ähnlichen Formulierung in 14,40 besteht nach Blum eine nur genetisch zu erklärende Beziehung.⁷⁸¹

Es sind Formulierungen, die narrative Bögen über das Buch andeuten. Dazu gehört Num 10,28; 33,1 (אֵלֶּה מִסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְעִבְרָאֲתָם). Der Bogen umschließt die Wüstenwanderung, die in Num 10 beginnt und ab 33,1 noch einmal zusammengestellt ist. Diese Wiederholung vom Anfang von 10,28 macht aus der gesamten Wüstenzeit ab 10,29 zu einem gigantischen und buchstäblichen Exkurs auf dem Weg in das verheißene Land. Und doch erweckt das zweimalige Vorkommen dieser Formulierung nur den Anschein einer Klammer um die damit eingeschlossenen Texte, weil es sie nicht überflüssig macht, weder die Erzählungen noch die Rechtstexte.

4.2.4. Textkonzentrate

Mit „Textkonzentrat“ bezeichne ich einzelne Texte, die Korrespondenzen gleich zu mehreren Texten (des Numeribuches) aufweisen, Zitate, Motive, Phrasen und Theologumena kommen hierbei besonders dicht vor.⁷⁸² Damit unterscheiden sie sich von Kondensationen, die nur einen Text konzentriert enthalten.

Num 31 ist sehr bekannt für die Anspielungen an viele andere Numeritexte. Sie laufen hier zusammen. Da ist zunächst das Aufgreifen der Ereignisse aus Num 25 allgemein (31,2a) mit der narrative Hervorhebung des Pinchas (25,7-13; 31,6) und dem Töten des Vaters von Kosbi (25,15; 31,8), dann die Wiederaufnahme der Todesankündigung für Mose (31,2b), die Nennung Bileams (22-24; 31,9b), der in 31,16 explizit mit den Ereignissen aus Num 25 in Verbindung gebracht wird. Aber auch nicht-erzählende Texte werden aufgegriffen wie die Kriegstrompeten (10,9; 31,6) und Reinigungsriten bei Kontakt mit Toten (19,11-13; 31,19).

Num 32 weist voraus auf eine Landerobertung und -verteilung und zurück auf Num 13-14, es bezieht sich außerdem zurück auf die Volkszählung in Num 26.

Magonet hat eine ganze Reihe von Details im Buch Numeri aufgelistet, die in Num 16-17 zusammenlaufen und zu Konflikten zwischen Mose und Korach, Datan/Abiram und

⁷⁸¹ Blum, Studien, S. 137 Anm. 152.

⁷⁸² Diese Beobachtung, dass einige Texte Motive aus vielen anderen Texten wie in einem Konzentrat enthalten, habe ich anhand der Babylonertexte ausgearbeitet, und die Texte Satellitentexte genannt (Sals, Biographie, S. 481).

den 250 Männern führen.⁷⁸³ Das betrifft den Zorn Gottes (קצף), der nach 1,53, der Erwähnung der besonderen Verantwortung der Leviten, diesen Zorn zu verhindern, erst wieder in 16,22; 17,11; 18,5 erscheint, also der Erzählung, die die Verantwortung der Leviten gegenüber Ruben als Erstgeborenem Stamm und Vertretern aller Stämme als von Gott angesprochenes Volk in einem Ordal, einer Plage und qua Gottes Gebote festlegt. Auch besteht nach Magonet eine enge Beziehung zwischen der sühnebringenden Identität der Leviten (Num 8,19) und der Sühnung in Num 17,11ff, beide Male gekennzeichnet durch den Begriff der Plage (נגף/מגפה), die abgewendet wird. Dass sich just Korach aus der Familie Kehat ben Levi und die Rubeniten Dan und Abiram zusammentun, sei durch die Lagerordnung in Num 2 buchstäblich nahegelegt, weil diese Familien in unmittelbarer Nachbarschaft lagern.⁷⁸⁴ Das zeige im Blick auf Num 16-17 im Buchganzen von Numeri:

„by looking at the story of the rebellion within the context of the Book of Numbers, the issues that are raised can be seen to belong to the book as a whole and do not suddenly appear in the chapter before us. The questions of political and spiritual leadership are major ideas that the Book explores, and the Korah rebellion serves to dramatise them.“⁷⁸⁵

Das konzentrierte Anspielen und Zitieren in einigen Texten bewirkt bei einer möglichen linearen Lektüre des Buches beständig ein Sprengen der Linearität durch das Auffächern ganzer Bezugssträße.

4.2.5. Harmonisierungen

Textverbindungen verschiedener sprachlicher Phänomene haben häufig harmonisierende Funktionen. Dazu gehören Itinerarsätze ebenso wie explizite und implizite Bezugnahmen. Harmonisierend wirkt zugleich das gemeinsame Vorkommen von Begriffen, die eigentlich zu verschiedenen „Quellen“ und Kompositionen gerechnet werden, ein Beispiel ist אָחִיָּה und נַחֲלֵה in 27,1-12; aber auch der Wortgebrauch in Num 32 oder 31. Römer nennt hier noch Num 16-17 und 25 und konstatiert, dass das Buch Numeri die weitaus meisten P/D-Mischtexte von allen Pentateuchbüchern enthält.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Magonet, Korah Rebellion, S. 10-23. Dabei ist es zusätzlich gerade der Führungsanspruch bzw. die Führungsrolle des Mose, die bereits zu Beginn des Buches Exodus thematisiert werden (ebd., S. 20).

⁷⁸⁴ Magonet, Korah Rebellion, S. 6f mit Verweis auf NumRabba 18,5.

⁷⁸⁵ Magonet, Korah Rebellion, S. 22. Als redaktionsgeschichtlichen Ausgangspunkt mehrstufiger Nachträge unter Einfluss der Hexateuch- und der Pentateuchredaktion namens zadokdischer Kreise interpretiert Achenbach, Vollendung, S. 37-129, Num 16-17.

⁷⁸⁶ Römer, Buch, S. 223.

Mehrfach ist ein Ausgleich einander ausschließender Verse oder Lesarten in einer Formulierung des Buches Numeri aufgefallen (z.B. Num 7,54 zu Ri 18,30 und Lev 9,1). Solche Verse im Buch Numeri könnten tatsächlich harmonisierende Funktion haben und mithin bereits beide Texte kennen *und* ein quasi kanonisierendes Interesse haben.

Aber es gibt auch exegetische Harmonisierungen. Zum einen finden sie sich in Varianten und Übersetzungen, wenige Details sind oben zum Samaritanus als Beispiel für eigentlich eigene Textwelten eines jeden Textes gegeben (Dtn 1 und Num 9; 10 Sam), s.o. 3.1.1. Als solches kann für die Exegese selbst die Erklärung dienen, die kuschitische Frau des Mose sei die midianitische Zippora (und keine unbekannte Frau), weil in Hab 3,7 von Midian als „Kuschan“ die Rede ist. Auch die Erklärung, Schittim (25,1) sei eine Konkretisation der Gebietsangabe aus 22,1, weshalb 22,1 und 25,1 keinen Widerspruch zueinander darstellen. Letztlich stellt der Versuch, alle chronologischen Angaben des Buches Numeri in ein System zu bringen, auch den Versuch einer Harmonisierung dar. Hier wird deutlich, dass die Grenze zwischen Auslegung und Harmonisierung fließend ist.

4.3. Paradigmatische Erzählungen

Eine Reihe von Texten haben eine paradigmatische Funktion. Sie stehen einerseits für beispielhaftes Tun, im Negativen wie im Positiven (4.3.3.), stellen Erzählmuster dar, die im folgenden variiert werden (4.3.2.) und sind auf Wiederholbarkeit ausgerichtet (4.3.1.). Andere enthalten wiederholte Inhalte (4.3.1.). Letztere knüpfen eine mehr oder minder bloße Text-Text-Verbindung. Die anderen Formen stellen besondere Formen der Multilinearität dar, sie wirken strahlenförmig auf andere Texte des Buches Numeri.

4.3.1. Wiederholungen und Wiederholbarkeit

Wiederholungen sind in jedem Zitat gegeben, sie sind der Angelpunkt jeder Intertextualität.⁷⁸⁷ Insbesondere in Kult- und Gesetzestexten fallen Wiederholungen auf. Sie haben zumeist eine praktische Funktion, nämlich eine Sache vollständig wiederzugeben. Auch handelt es sich zuweilen um verschiedene Gültigkeitsbereiche. Ist die jeweilige Funktion von Kult- und Gesetzestexten häufig schnell einsichtig, werden Erzählungen oft als bloße Variation desselben Musters oder gar als Doppelung gesehen.⁷⁸⁸ Das aber tut den Erzählungen Unrecht, wie bereits bei Ex 17,1-7 par (?)

⁷⁸⁷ Zu vielfachen Funktionen von Zitaten in biblischen und nachbiblischen Texten s. Ebach, Zitat.

⁷⁸⁸ Kuhl, Wiederaufnahme, hat versucht, Wiederholungen, das sind ihm Paralleltexte und Doppelungen, und Wiederaufnahmen, zu unterscheiden. Letztere sind Unterbrechungen des Erzählfadens, deren Ende

Num 20,2-13 in 2.3.4. ausgeführt wurde. Als Wiederholungen desselben Musters gelten die sogenannten Murr Geschichten. Damit gibt es aber einige Probleme: Zunächst kommt der Ausdruck לָלוּ – „murren“ in Numeri nur in Num 14 und 16-17 vor,⁷⁸⁹ aber unter diese Art der Geschichten werden oft alle Konflikterzählungen zwischen Mose und „dem“ Volk oder seinen Teilen subsummiert.

Auch verwischen die Gemeinsamkeiten zwischen den Erzählungen, die so ins Auge stechen, die doch signifikanten Unterschiede. So entdeckt Lohfink Figuren, die in Pg oft in Paaren auftreten, so Noah und Abraham etc., für Numeri Eleasar und Josua.⁷⁹⁰ Tatsächlich sind beide Nachfolger von Mose und Aaron. Waren aber diese schon nicht gleichgestellt und hatten nicht dieselben, auch nicht vergleichbare Funktionen, ist es bei jenen erst recht nicht so. Bereits die Investitur beider hat das deutlich gemacht, und bei jeder Entscheidung ist Josua nach Num 27,21 an den Losentscheid unter Leitung Eleasars gebunden. So trägt der Schein.

Die zweimalige Schilderung einer Volkszählung erweckt ebenfalls den Anschein einer Wiederholung, tatsächlich nehmen beide einen sehr großen Textraum ein, aber sie unterscheiden sich massiv. Durch die ausführliche Erzählung wird einerseits das Wiederholende betont und andererseits die Unterschiedlichkeit.⁷⁹¹ Als Wiederholung gelten aber auch Erinnerungen: Massiv nutzt das Mose in seiner Argumentation in Num 32,6-15, in der er seinen Gegnern vorwirft, dieselben Fehler wie die Kundschafter zu begehen und damit dieselben Folgen hervorzurufen.

Interessant ist allerdings die Entsprechung zwischen Num 13-14* und 27,12-23, auf die Weimar aufmerksam macht: Die Wiederholung besteht darin, dass Mose mit dem (nicht existentem) Abarim-Gebirge „sich genau an der Stelle befindet, wo sich das ‚Überschreiten‘ in das Land ereignet.“⁷⁹² Israel zieht in die Nähe des Pisga (21,20), vom wo aus man das Jordantal, die Grenze des Landes sehen kann; Bileam wird auf das Späherfeld auf den Gipfel des Pisga geführt, von wo aus er einen Zipfel Israel sieht und

durch die Wiederholung der letzten Information vor der Unterbrechung gekennzeichnet ist. Tatsächlich kommt diese Form zuweilen auch im Buch Numeri vor, sie hat sich aber nicht als analytische Kategorie durchgesetzt. Sie ist letztlich die Kennzeichnung eines Exkurses.

⁷⁸⁹ Belege לָלוּ: Ex 15,24; 16,2.7.8; 17,3; Num 14,2.27(bis).29.36; 16,11; 17,6.20; Jos 9,18.

⁷⁹⁰ Lohfink, Priesterschrift, S. 233. Ihm folgend führt Weimar, Struktur, S. 138-146 als Kennzeichen priesterschriftlicher Literatur an, dass Erzählelemente verdoppelt werden und auch Texte einander paarweise zugeordnet sind. Als Beispiele führt er die Ortsveränderungen von der Wüste Paran und die Wüste Zin bzw. den Berg Hor und das Abarim-Gebirge an, denen paarweise die Texte Num 10,11-14,38* und 20,1-12* sowie Num 20,22-29* und 27,12-23* (mit Dtn 34,7-9) zugeordnet seien. Auch das Siebener- und das Zehnerschema findet sich häufig in Pg.

⁷⁹¹ Das hat bekanntermaßen dazu geführt, dass Olson, Death, in den Volkszählungen 1 und 26 das entscheidende Strukturierungsprinzip des Buches sieht. Dass er damit nicht ganz falsch liegt, wird unten (5.1.2) ausgeführt.

⁷⁹² Weimar, Struktur, S. 145 Anm. 166. Weimar bezieht sich hier auf Num 13,32, wo die Wurzel עָבַר vorkommt. Dazu zählt er noch weitere Entsprechungen zwischen Num 13-14 und 27,12-23 auf.

in seiner Vision⁷⁹³ das Volk Israel, seine Geschichte und seine Gottesbeziehung (23,18-24). Auf den Nebo, dem Gipfel des Pisga wird dann Mose steigen, um kurz vor seinem Tod das Land zu sehen (Dtn 3,27; 34,1).

Der Alternative zwischen Erzählung und Gebotssammlung ist auch in Fragen nach Wiederholung und Wiederholbarkeit auszuweiten: die Gesetze und die Kultvorschriften sind mit Blick auf ihre Wiederholbarkeit und mit der Aufforderung zur Wiederholung erlassen. Auch deshalb wird so häufig hervorgehoben, dass die Nachkommen Israels es genau so machen, wie JHWH es geboten habe (zur Erinnerung: 19 von 25 Belegen des Ausdrucks **על פי יהוה** kommen im Buch Numeri vor).

Auf eine andere Form von Wiederholung in Pg, die m.E. erst recht noch in Ps vorliegt, hat auch Lohfink aufmerksam gemacht. Und das ist die durch Anspielungen und Zitate hergestellte Intertextualität, die ein Geschichtskonzept ist und nicht auf Wiederholungen, sondern auf die grundsätzliche Wiederholbarkeit zielt: „Was einmal war, kann [...] wiederkehren. Die Strukturkongruenz erhellt die Gegenwart des Lesers, ja vielleicht jede mögliche Gegenwart.“⁷⁹⁴ Es ist das Buch als Ganzes, das Wiederholbarkeit und Wiederholung demonstriert, weil die erzählte Zeit ein Spiegel der Erzählzeit ist: gegenwärtige Konflikte sind in die Vergangenheit gelegt. Wiederholbarkeit ist wohl *das* biblische Paradigma.⁷⁹⁵ Diese Erzähl- und Deutungsstruktur ist vor allem innerhalb der Texte als Folie erkennbar, nicht aber als Relief einer Erzählstruktur. Dem stimmt Weimar zu, der im Anschluss an Lohfink formuliert, dass das Künstliche der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung Ausdruck eines bestimmten Geschichtsdenkens sei,

„dem es gerade nicht um kausale oder finale Zuordnung verschiedener Begebenheiten oder Ereignisse geht, sondern vielmehr um die Heraushebung paradigmatischer Grundsituationen, die sich als solche immer wieder ereignen können.“⁷⁹⁶

Das priesterschriftliche Geschichtsdenken sei geradezu „eine Sammlung paradigmatischer Grundsituationen“.⁷⁹⁷ An dieser Stelle wird die mangelnde zeitliche Festlegung des Erzählten sinnfällig. Und auch dass just die Erzählung vom todeswürdigen Vergehen der Sabbatschändung (15,32-36) irgendwann und irgendwo außerhalb des Verheißenen Landes spielt, sagt exakt aus, dass das Sabbatgebot für Juden universale Gültigkeit hat. Ähnlich ist auch die Erzählung von der idealen

⁷⁹³ Visionen und Erzählung werden sehr häufig literarkritisch getrennt.

⁷⁹⁴ Lohfink, Priesterschrift, S. 240.

⁷⁹⁵ Das wird in vielem deutlich, s. dazu bes. Meyer, Klagelieder.

⁷⁹⁶ Weimar, Struktur, S. 161.

⁷⁹⁷ Weimar, Struktur, S. 162.

Umkehr, als die ich 21,4-9 interpretiere, eine Erzählung, die zur Wiederholung in Gestalt von Nachahmung auffordert.

Wiederholendes und variierendes Erzählen und ihre entsprechende Textstrukturierung erhalten in den Positionen Lohfinks und Weimars m.E. zurecht eine über bloß technische Fragen hinausgehende Bedeutung: Die Weise, wie und was erzählt wird, ist Theologie.

4.3.2. *Erzählmuster (Num 11,1-3; 21,1-3)*

Benutzt Pg bereits vorliegende Erzählungen als Paradigmen zum eigenen Wiedererzählen und zur Deutung jeden Geschichtsverlaufs,⁷⁹⁸ liefert (auch) Ps(-Num) Erzählungen, die offen sind, als Folien zu dienen.

Auf viel buchstäblicherer Ebene erweckt die Episode in 11,1-3 den Anschein, als sei sie eine paradigmatische Geschichte aller folgenden, ein Anti-Ideal: Das Volk klagt oder rebelliert. Gott reagiert mit Zorn. Das Volk bittet Mose. Mose tritt als Fürsprecher vor Gott. Die Plage wird beendet.⁷⁹⁹ Es sind insbesondere die Knappheit und verweigerte Profilgebung, die diesen Eindruck erwecken: als wenn ein Erzählgerüst angegeben würde. Da es sich m.E. bei 11,1-3 um ein Muster einer Konfrontation zwischen dem Volk und JHWH handelt, lassen sich logischerweise auch einige Entsprechungen zwischen 11,1-3 und 11,4-34 finden.⁸⁰⁰

Der kurze Text 21,1-3 ist ähnlich paradigmatisch wie 11,1-3, insofern der Text knapp erzählt und ebenfalls kaum einen Erzählbogen zulässt.⁸⁰¹ Hier aber handelt Israel einig, und der Gegner Arad/Kanaan nicht (s.o. 3.2.3.1.). Aufgrund einer äußeren Bedrohung, nicht inneren Konflikten, wendet sich Israel an JHWH und vollstreckt den Bann, wie gelobt.⁸⁰² Damit sehe ich die Pointe der Erzählung nicht in der Ätiologie, sondern im

⁷⁹⁸ So die These von Lohfink, Priesterschrift.

⁷⁹⁹ Das wird vielfach so gelesen, s. z.B. Vetter, Menschen, S. 500. Aurelius, Fürbitter, S. 147, nennt den Text „theologische Abstraktion“. Bei Blum, Studien, S. 135, heißt das „Destillat einer [...] Geschichte“, Scharf, Mose, S. 211: „Diese Episode [...] hat in ihrer Kürze und Unanschaulichkeit eine Art Überschriftscharakter über die nun folgenden Erzählungen.“ Ähnlich auch Römer, Sojourn, S. 434; Achenbach, Vollendung, S. 203-219, sieht anders als andere nicht das Muster einer Murrerzählung im Text, sondern eine Kombination von Murrerzählung und Richterschema, weshalb unter anderem es sich bei 11,1-3 um ein redaktionelles Stück handele.

⁸⁰⁰ S. Blum, Studien, 135; Achenbach, Vollendung, S. 203-233, bes. 203, 227-232.

⁸⁰¹ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 135, sieht den Inhalt des Textes, den er nur „Notiz“ nennt, als „recht unbestimmt“ an. Ihm schließt sich Rose, Deuteronomist, S. 298f an, 21,1-3 sei „so etwas wie eine ätiologische Erzählung“ und erfülle „ein Schema, das in rein formelhafter Sprache dargestellt wird.“

⁸⁰² Das sieht auch Seebass, Numeri, BK, S. 307, so, ohne daraus dieselben Schlüsse wie ich zu ziehen: der Text enthalte die einzige atl. Belege für eine Vernichtung aufgrund eines Gelübdes, „Israel hatte seine Lektion inzwischen gelernt. [...] Jetzt herrscht nicht mehr sterben wegen Gottes Zorn, sondern Jahwes Zuwendung und Israels Mut.“

Handlungsverlauf. Obwohl er 21,1-3 als Ätiologie interpretiert, ist Budd in seiner Auslegung auf mindestens halbem Weg zur vorliegenden Sicht auf den Text, wenn er schreibt:

„A true dedication to Yahweh, exhibited in a willingness to engage fully and single-mindedly in the Yahweh war, will indeed meet with success. This story marks a turning point therefore in Israel's military fortunes. There are still dangers to be faced, and temptations to avoid, but from this point onward Israel cannot be matched as a military force.“⁸⁰³

In beiden Erzählungen oder besser Erzählungsaufzügen geht die Handlung dieselben Stationen ab, und Israel wie auch JHWH handeln gegensätzlich. Beide Erzählungen sind überhaupt nicht in irgendeine Art Erzählfortgang oder Ko-Text eingebettet, was die Wahrnehmung als Erzählmuster erleichtert.

Diese Erzählungen können wiederum nur dann ein Erzählmuster sein, wenn sie als solches erkannt werden. Das ist just am Beginn einer Reihe desselben Musters schwierig. So wird der paradigmatische Charakter einer Erzählung grundsätzlich erst nach mehrmaligem Rezipieren deutlich.

Trotzdem sind Erzählmuster in P(s-Num) deutlich seltener benutzt, als häufig angenommen. Der Blick auf die Gemeinsamkeiten verstellt die besonderen Züge der jeweiligen Erzählung. Es sind nicht einfach Varianten eines Musters.⁸⁰⁴ Dafür wird mit ebendiesem „Muster“ zu sehr gespielt:

4.3.3. Erzählen von idealem Verhalten

Ebenso wie es im AT nur beschädigte Helden gibt, gibt es auch keine Erzählung ohne Konflikte oder Verhaltensfehler. Eine solche Erzählung wäre auch nicht erzählenswert. Aber einige Erzählungen enthalten nachahmenswertes Verhalten und nehmen einen idealen Verlauf, als solche werden hier 21,4-9 und 31 vorgestellt. Desweiteren wird ein ideales Verhältnis zwischen JHWH und seinem Volk ausgesprochen häufig erwähnt, ohne auserzählt zu werden. Als Erzählung von idealem Verhalten kann auch 9,15-23 gelten; sie kommt weiter unten zur Sprache (s.u. 4.4.3.2.).

⁸⁰³ Budd, Numbers, WBC, S. 231. Dass die Texte in Numeri eine fortlaufende Erzählung darstellen, ist mir gleichwohl zweifelhaft. Einen Kompromiss zwischen der Ätiologie und dem Handlungsverlauf formuliert, Lee, Punishment, S. 158: the thematic movement of **מִלְחָמָה** from the necessity of war to its practice holds the unit together and gives the name for the place.“

⁸⁰⁴ Damit wende ich mich gegen Schart, Mose (und Westermann, Herrlichkeit), der diese Gemeinsamkeiten aufgewiesen hat. Sie nun für zu grobmaschig zu halten, ist nur möglich mit ebendieser Basis, die Schart hergestellt hat.

21,4-9: Die eherne Schlange

Wie in anderen Episoden bildet in 21,4-9 ein Konflikt den Anfangspunkt zwischen dem Volk und JHWH und Mose; auf die Klage des Volkes reagiert JHWH mit einer Plage. Schon hier ist die Geschichte etwas anders als andere: „Die Erzählung von der ehernen Schlange fängt somit nicht nur mit einem ungewöhnlich umfassenden, sondern anscheinend auch ziemlich schriftgelehrten Murren an.“⁸⁰⁵ Das Volk fragt wieder nach Ägypten (wie in Ex 14,11f; 16,3; 17,3; Num 11,20; 14,2f; 16,13f; 20,4f), hat kein Brot (wie in Ex 16,3), kein Wasser (wie in Ex 15,24; 17,2f; Num 20,2-5), das Essen, das es gibt, ist eintönig (wie Num 11,4-6).⁸⁰⁶ Bis hierhin bildet der Text die Summe oder auch den Gipfel dessen, was zuvor beklagt wurde. Nun aber folgt etwas ganz Neues: Anders als in anderen Texten folgt nun ein Sündenbekenntnis des Volkes und erst dann die Bitte um Fürbitte.⁸⁰⁷ M.E. stellt die Erzählung die Schilderung eines Ideals des umkehrenden Gottesvolkes dar, was ich an dem einmaligen wie erzählten einmütigen Sündenbekenntnis Israels festmache. Das Verhältnis zwischen Volk und Gott wird harmonisch. Auch Mose erweist sich als ideale Führungsgestalt.⁸⁰⁸ Damit liegt in 21,4-9 eine entscheidend variierte Erzählung des Konfliktes zwischen Mose, Volk und JHWH vor. Hieraus kann man schließen, dass die Israeliten gelernt haben. Sollte hier doch ein linearer Erzählfortschritt erkennbar sein? Dass dies wiederum keine Erzählung einer einmaligen Begebenheit ist, lässt sich aus der lokalen Verortung der Erzählung schließen, die mit dem Schilfmeer als Anfangspunkt und „auf dem Weg“ als Handlungsort denkbar allgemein verortet ist: es könnte überall passieren. Mit 21,7 (und auch mit 9,15-23) steht auch ein (weiteres) Gegenargument gegen Olsons Konzept von der fehlerhaften ersten Israelitengeneration im Buch.

Damit wird die Kategorie des Paradigmatischen hier anders gebraucht als in anderer Forschungsliteratur: Rose sieht in der Erzählung ein Paradigma im Bannkreis der Vergangenheit, die das theologische Problem des tiefgreifenden Widerstands des Volkes darstellt.⁸⁰⁹ Blum bezeichnet 25,1ff wegen des Götzendienstes als paradigmatisch für die Gefährdung Israels im Land.⁸¹⁰

⁸⁰⁵ Aurelius, Fürbitter, S. 147.

⁸⁰⁶ Aurelius, Fürbitter, S. 147.

⁸⁰⁷ Zweimal erfolgt im Buch Numeri ein Sündenbekenntnis des Volkes und zweimal von Einzelpersonen: in 14,40 begehen die Israeliten in der Folge eine Dummheit, in 21,7 bitten sie um Fürbitte. Analog dazu bittet Aaron in 12,11 Mose um Fürbitte für Miriam, während Bileam in 22,34 anbietet, umzukehren.

⁸⁰⁸ Seebass, Numeri, BK, S. 314.

⁸⁰⁹ Rose, Deuteronomist, S. 301-304, bes. S. 303f.

⁸¹⁰ Blum, Studien, S. 123. Bei dieser Erzählung ändert sich mit jeder möglichen Einfügung die Hauptaussage, umso interessanter ist, wie, wann und in welchen Kontexten sie geworden ist (hier ist gerade das Verhältnis zu 2Kön 18,4 zu nennen). Aber wie schon in 3.2.3.1. erwähnt, werden alle denkbaren Zuordnungen vertreten.

31,1-54: Krieg gegen die MidianiterInnen und der Umgang mit der Beute

Num 31 ist zusammen mit 21,32 der einzige Angriffskrieg,⁸¹¹ was in Num 10,9 letztlich als nicht-JHWH-konform ausgeschlossen ist, allerdings geht der Feldzug auf JHWHs eigenes Wort zurück (31,1f). Zugleich enthält der Text sowohl Elemente des idealen Ablaufs eines Krieges als auch Elemente des Ungehorsams gegen JHWHs Gebote. Letztere sind durch die Schonung der Frauen und Kinder gegeben (31,9a.14-18). Interessanterweise wird trotz Moses langer Rede nicht erwähnt, dass sein Befehl ausgeführt und nun alle Frauen und Mädchen, die bereits Geschlechtsverkehr hatten, auch tatsächlich umgebracht wurden.⁸¹²

Vor allem wegen der Schilderung des idealen Kriegsverlaufs und der vielen intertextuellen Signale gilt Num 31 als sehr jung.⁸¹³ Züge eines idealen Verlaufs⁸¹⁴ sind dadurch gegeben, dass der Krieg auf Gottesgeheiß geführt wird (31,1f), und einem Priester ein großer Raum gegeben wird (31,6, das sind Gegensätze zu Num 14,40-45).⁸¹⁵ Entsprechende Reinigungsvorschriften für Krieger (31,19f) und Ausrüstung (31,21-24) werden geboten.⁸¹⁶ Auch militärisch funktioniert alles mit idealem Ausgang: alle gegnerischen Könige samt aller Männer finden den Tod (31,7.8). Die Beute ist total (31,11), es gibt keine Überreste Midians (31,10) und keine Verluste aufseiten Israels (31,48f). Militär und Kult arbeiten ideal zusammen, so wird eine gleichmäßige Teilung der Beute geboten und vorgenommen (31,25-47), aus Dank für das eigene Überleben und den guten Ausgang geben die Krieger von ihrer Beute an JHWH und hoffen damit auf ähnlichen Erfolg bei künftigen Kriegen (31,54).

Ein weiteres Detail gibt noch Auskunft darüber, dass der Text einen Idealverlauf, und damit eine praktische Unmöglichkeit, schildert: in 31,39 wird erwähnt, dass 30.500 Esel aus der Beute, genau die Hälfte, an JHWH als Opfergabe gespendet wurden. Diese Zahlen sind ähnlich hoch wie die der Israeliten aus den Volkszählungen in Num 1; 26. Aber im Gegensatz zu den anderen erbeuteten und gespendeten Schafen und Rindern können Esel nicht geopfert werden. Ihre Erstgeburt wird durch ein Schafopfer ausgelöst

⁸¹¹ Inwieweit die Wendung Israels nach Basan (21,33) militärischen oder wanderungszivilen Charakter hat, bleibt offen. Og von Basan antwortet auf eine Bedrohung. Bedrohungen unterliegen subjektiver Definitionsmacht.

⁸¹² Das ähnelt Episoden im Buch Josua, bes. Jos 2; 9, s. dazu Knauf, Josua, ZBK, z. St., hier geht es auch um die (Nicht-)Vollstreckung des Banns.

⁸¹³ S. dazu die von Fistill, Israel, S. 112, und Seebass, Numeri, BK, S. 293, genannte ältere Literatur. Achenbach, Vollendung, sieht in Num 31 die Theokratische Bearbeitung III am Werk.

⁸¹⁴ Seebass, Numeri, BK, S. 290-292, hat ähnlich für Num 31 mit Dillmann das Prototypische eines Heiligen Krieges hervorgehoben, dass statt der Toragemäßheit den Text präge.

⁸¹⁵ Das Blasen der Kriegstrompeten gehört auch in erheblich älteren Texten zu den Kennzeichen des Heiligen Krieges (Ri 6,34f; Ri 3,27; 1 Sam 13,3; anders Num 10,1-10). S. dazu von Rad, Der Heilige Krieg, S. 6.

⁸¹⁶ Interessanterweise ist von ihrer Einhaltung auch nicht die Rede.

(Ex 13,13; 34,20; Num 18,15). Sie können auch nicht unkultisch geschlachtet gegessen werden, weil sie die Koscherkriterien von Lev 11 als Nicht-Wiederkäuer nicht erfüllen.⁸¹⁷ Sie können aber auch nicht den Priestern und den Leviten als Nutztiere übergeben werden, da sie explizit Opfer für JHWH sein sollen (Num 31,29.41) und außerdem bereits explizit zwei Prozent der Beute für die Israeliten zur Nutzung durch das Kultpersonal zur Verfügung gestellt werden (Num 31,30.47). Demnach werden diese 30.500 Tiere in dieser Fiktion reichlich nutzlos, aber teuer und aufwendig mitgeführt. Num 31 teilt mit Kulttexten der Tora insgesamt wie mit vielen Texten des Talmud die Gleichzeitigkeit von sehr konkreten Lösungen für sehr irrealen Probleme.

Die ideale Beziehung zwischen JHWH und Israel

Sieht man einerseits auf bestimmte Formulierungen und andererseits auf alle, und nicht nur auf die Erzähltexte, fällt die erstaunlich häufige Nennung einer Harmonie zwischen JHWH und Israel auf: Als ideal wird im Buch Numeri das Befolgen der Gebote JHWHs erzählt. Das Tun nach JHWHs Geheiß (עַל פִּי יְהוָה) kommt absolut und relativ am häufigsten im Buch Numeri vor, davon siebenmal im Zusammenhang mit den Leviten in Num 3-4 und siebenmal im Zusammenhang mit der Schilderung des Wanderungsprinzips in 9,15-23.⁸¹⁸ Alle 19 Vorkommen in Numeri haben den Inhalt, dass das Geheiß JHWHs befolgt wurde.

Dem korrespondiert das häufige Vorkommen von verschiedenen Formulierungen vom Durchführen von JHWHs Geboten⁸¹⁹ und der Versicherung, es sei, „so gemacht“.⁸²⁰ Die Häufigkeit dieser Sätze fällt noch zusätzlich auf, bedenkt man, dass ihnen keine Gliederungsfunktionen, sondern nur der Versprachlichung von Nachdrücklichkeit zukommt. Sie alle benennen den Gehorsam Israels gegenüber JHWH. Dieses ist bereits in Pg-Texten von theologischer Funktion, die in Ps-Num weitergeführt wird:

P will „durch ihre rigide Darstellung von Ausführungshandlungen jede potentiell widertödtliche und schöpfungswidrige Eigenmächtigkeit oder gar eine Verweigerungsmöglichkeit des Gott ergebenden Menschen ausschließen.“⁸²¹

Dazu gehört auch das Feiern des ersten Pessach, das wohl nicht umsonst narrativ derart gewichtig eingeleitet wird wie der Buchanfang selbst (9,1-5, s. dazu auch u. 5.3.2.). Das

⁸¹⁷ Auf die Problematik von 31,39 hat mich stud. theol. Evelyne Streit aufmerksam gemacht.

⁸¹⁸ Belege AT-weit: Ex 17,1; Lev 24,12; Num 3,16.39.51; 4,37.41.45.49; 9,18(bis).20(bis).23(ter); 10,13; 13,3; 33,2.38; 36,5; Dtn 34,5; Jos 19,50; 22,9; II Reg 24,3.

⁸¹⁹ Oben in 3.2.5.2. habe ich 40 Vorkommen gezählt.

⁸²⁰ S. dazu auch o. 3.2.5.2.

⁸²¹ Pola, Priesterschrift, S. 122, Original kursiv.

Prinzip des Wüstenzugs in beständigem Gehorsam von JHWHs Anweisungen wird in 9,15-23 massiv hervorgehoben. Seine erstmalige Umsetzung wird in 10,13-28 erzählt.⁸²²

In diese Gruppe muss dann auch Num 22-24 gerechnet werden, wo Bileam die Schönheit und Eintracht der Beziehung zwischen JHWH und Israel formuliert. Den Rezipierenden wird außerdem vor Augen geführt, dass JHWH sein Volk auch dann beschützt, wenn es selbst das gar nicht bemerkt.

Diese Häufigkeit und die Intensität, wie eine ideale JHWH-Israel-Beziehung geschildert wird, trifft darauf, dass die Konflikterzählungen so detailliert auserzählt werden. Daher stammt den Eindruck in der modernen Exegese, dass das Buch Numeri die ständige Wiederholung von Murren und Streit beinhaltet. Nach obigen Sätzen ist fast das Gegenteil der Fall. Hier zeigt sich besonders, dass die allgemeine Auffassung, ob die Tora Geschichte oder Gebote enthalte (s.o. 1.1.1.), sich konkret in den Textexegesen auswirkt.

4.4. Kumulatives Erzählen

Auch thematische, letztlich kumulative Zusammenstellung von Texten nach thematischen Kriterien finden sich in Numeri wie auch in späterer rabbinischer Literatur – bis sogar in deutschsprachige Literatur an der Wende zur Moderne.

4.4.1. Ensembles

Eibl prägte den Begriff der „Ensemble-Bildung“ und meinte damit einen Gegensatz zum Zyklus, also eine Anordnung von Gedichten nach Gesichtspunkten der Ähnlichkeit, Opposition, Komplementarität, Relativierung, Steigerung, eines thematischen Domino oder auch der epischen Sukzession.⁸²³ Besonders bei den Psalmen wird die Zusammenstellung nach Ähnlichkeit der Motive, Aussagen und Strukturen vermutet und für immer neue Konstellationen nachgewiesen.

Im Buch Numeri bildet 10,29-32.33f.35f ein narratives Ensemble. Hier kommen verschiedene Alternativen vor, wer eigentlich die Israeliten durch die Wüste führt. Nachdem Moses Clan dies explizit ablehnt (10,29-32), sind es göttliche

⁸²² In diesem Zusammenhang ist es schon merkwürdig, dass Mose in der kanonischen Fassung des Buches nach 9,15-23 und nach 10,13-28 versucht, menschliche Führer durch die Wüste zu gewinnen (10,29-32). Auch in 11,21-23 wird er sich als kleingläubig zeigen.

⁸²³ Eibl, Goethe, S. 733 u. 736.

Repräsentationen: die Bundeslade JHWHs (10,33.35a), begleitet durch die Wolke (10,34), und letztlich ist es doch JHWH selbst (10,35b-36).⁸²⁴

Die Textsorten in sich sind im Fall von den Erzähltexten von einer Steigerung der Konflikte in 11-17 geprägt, die zumindest für die Rezeption einen Zusammenhang insinuiert, wenn er auch nicht kausal ist, sondern sich der Kumulation aller möglichen gesellschaftlichen Konflikte verdankt. Diese Konflikte steigern sich so weit, dass in 20,1-13 sogar JHWH und Mose/Aaron entzweien. Dies ist aber bereits ungenau gelesen, weil der eine Konflikt von Num 11,4-34 und Num 12 von der Führung des Volkes handelt, Num 13 von dem Land und erst in der Folge dieser Streitigkeiten in Num 14 ein neues Oberhaupt gesucht werden soll. Andere Textpassagen folgen beim besten Willen nicht aufeinander: 21,1-3 handelt vom siegreichen Verteidigungskrieg gegen den König von Arad, 21,4-9 von Rebellionen innerhalb der ziehenden Gruppe. 17,27f, das so gut 18,1-7 vorausgeht, ist selbst an das ihm Vorausgehende nicht angeschlossen.

Auch die Kulttexte haben selten einen Zusammenhang untereinander. Allerdings geht 1-4 logisch auseinander hervor. Die Regelungen in Num 5,1-5.6-10.11-31; 6,1-21.22-27 haben dazu keinen Zusammenhang, untereinander ist der Konnex thematisch⁸²⁵ (s.o.), und zwar durchaus in der Kompositionsweise eines Ensembles. Num 32 (ein Erzähltext) bis Num 35,15 (Kulttext) handeln vom Land und damit verbundenen Regelungen. Diese Texte sind auf verschiedene Weise verknüpft: als Ensemble in der Aufeinanderfolge von 32; 33; 34,1-12; als logische Abfolge im Fall von 34,1-15.16-29 und 35,1.8.9.15 oder als Stichwortanbindung von 35,16-34 an 35,9-15. Num 36 stellt einen Bruch zu dem ihm Vorausgehenden dar.

So sind die Verknüpfungen der Texte gleicher und verschiedener Textsorten alles andere als gleichartig. Bestenfalls bei der Einleitung von Kulttexten gibt es eine Dominanz der Einführungsformel, aber das ist auch schon alles. Andere Möglichkeiten werden nicht genutzt.

⁸²⁴ Diese Texte sind wahrscheinlich unterschiedlichen Alters: als das jüngste kann wohl 10,29-32 gelten, schon Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 201, sah es als Verbindungsstück an. Levin, Jahwist, S. 370f, ordnet es als jahwistische Redaktion ein. Auch wenn die Argumente heute nicht mehr so zuversichtlich vorgebracht werden und sich die Rahmendaten geändert haben, scheint der Trend, diese Passage eher für jung zu halten, massiv. Zu einem nahezu vollständigen Literaturbericht s. Achenbach, Vollendung, S. 188 Anm. 54. Das Alter der Ladesprüche in 10,35f ist umstritten, s. dazu Schmidt, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 17.

⁸²⁵ Nach der Definition eines Themas als strukturiertem Inhalt.

4.4.2 Dekonstruktion von Textabfolgen

Linear sind Texte, deren Rück- und Vorausblenden in chronologischer oder lokaler Hinsicht gekennzeichnet sind. Der „Handlungsfaden“ kehrt wie nach einem Exkurs zum Ausgangspunkt zurück; die Rezipierenden haben zu jedem Zeitpunkt Überblick über den Textgegenstand.⁸²⁶

An drei Texten zeigt sich, dass Linearität als solche im Buch Numeri kein Textordnungskriterium ist: Eindeutig liegt der Fall bei Num 26,33 und 27,1-11: die Töchter Zelofchads setzen durch die Befragung JHWHs das Erbrecht für Töchter durch. In der linear vorherigen Liste Num 26,1-51, die nach 26,52-56 den Verteilungsschlüssel für Erbland abgibt, sind sie bereits enthalten. Auch das zweimalige Vorkommen von Horma als Handlungsort, der an der ersten Textstelle ohne weitere Einführung erwähnt wird, also als bekannt behandelt wird (14,45), und seine Einführung als bis dahin unbekannt im zweiten Text (21,3), hebt Linearität auf bzw. dreht sie bei diesem Detail um. Ein solcher Textaufbau geht über die literarische Funktion von Prolepsen hinaus. Linearität wird vom Text selbst nicht unterbrochen, sondern aufgehoben. Diese Formen der Re-Ordnungen lassen in einen vorherigen Text einen nachherigen Text eingetragen sein. Damit wird aber nicht eine neue Ordnung hergestellt, sondern eine Unordnung hinterlassen. Ausserdem wird die erzählte Zeit hier kreisförmig. Die Linearität von Erzählen wird regelrecht dekonstruiert.

Weniger konsensfähig könnte meine Lektüre von Num 15,22-31.32-36 sein, wo auf die Unterscheidung von todeswürdigem Vorsatz und strafwürdiger Fahrlässigkeit die Erzählung vom Holzsammler folgt, bei der man ebenso wenig wie bei den Erbtöchtern weiterweiß und deshalb eine Gottesbefragung macht: JHWHs Votum lautet auf Todesstrafe. So kann auch hier ein Ergebnis einer JHWH-Befragung in den vorhergehenden Text bereits aufgenommen sein.

4.4.3. Ordnungsinselfn

Aus den Durchgängen durch das Buch hat sich ergeben, dass auffällig viele Texte im Buch Numeri einen Erzählablauf eines anfänglichen Problems oder Themas (narratologisch einer „Gestalt“) zu stören scheinen. Sie behandeln ein Thema erschöpfend, und zwar so, dass sie aus der erzählten Situation hinausweisen.⁸²⁷ Ihre

⁸²⁶ Hier hat Douglas, *In the Wilderness*, S. 102, darauf hingewiesen, dass Rück- und Vorblenden die Chronologie einer Erzählung nicht stören, sondern unterstreichen.

⁸²⁷ Eine solche Funktion wird verschiedentlich bereits angenommen. Fistill, *Israel*, S. 142, rechnet Num 35 und 28-29 unter die „systematische Behandlung dieser Themen.“

Anknüpfungspunkte an die vorhergehenden Texte sind verschiedenartig, ebenso wie ihre Anknüpfungsweise.⁸²⁸ So systematisieren sie ihr Thema, so dass sie eine Art Kompendium bilden, ihre Funktion ist der eines Nachschlagewerks ähnlich. Dabei ist bereits aufgefallen, dass sie in ihrer internen Gliederung ein je eigenes oder im Buch singuläres Erzählsystem stellen. Im Buchgesamt bilden sie dadurch eine Art „Ordnungsinsel“. Dieser Begriff bezeichnet die Eigenschaften dieser Texte: Ordnung ihres Inhalts einerseits und Kontextbruch im Gesamt des Textzusammenhangs andererseits. Im folgenden werden diese Texte kurz angesprochen und ihr kompendienhafter Charakter als Ordnungsinsel aufgezeigt.

Num 27,1-11 kam schon mehrfach zur Sprache und wird hier deshalb nur kurz erwähnt: der Text nimmt einen Verlauf, an dem die Ordnungsinseln erklärt werden können. Ausgehend von einer Antwort in der Fallfrage (27,7f) werden die Erbbregeln grundsätzlich geklärt (27,8-11). Dies aber entfernt sich von der gestellten Frage.

Auch Num 15,1-12.13-16 verlässt das eigentlich Thema der Abhandlung: nach der Behandlung von Speise- und Trankopfer wird in V.13-16 geklärt, wer diese Opfer geben soll und darf. Allmählich (15,15-16) gerät diese Klärung aber zu einer Erklärung der Gebotsobservanz im allgemeinen:

„Dieselbe Ordnung gelte für die ganze Gesamtheit für euch und für den Fremden, die Fremde, die bei euch zugezogen sind. Das sei eine immerwährende Ordnung für eure nachkommenden Generationen: Vor JHWH ist der Fremde und die Fremde euch gleich! Dieselbe Weisung und dasselbe Recht gelten für euch und für den Fremden, die Fremde bei euch.“

4.4.3.1. *Pessach für wen wann? (9,6-14)*

Anlass für eine Gottesbefragung ist das erste Pessachfest (9,1-5). Bereits oben war aufgefallen, wie massiv dieses Feiern narrativ betont und historisch eingeordnet wird wie sonst noch der Buchanfang selbst. Eine Ordnungsinsel findet sich im Text 9,6-14. Die Antwort auf die aufgeworfene Frage wird ausgedehnt auf weitere mögliche Fälle. Hier werden drei Fälle von Menschen behandelt, die an der Feier des Seder-Abends gehindert sind.⁸²⁹ Der erste Fall bildet die Antwort auf die Frage (9,10-12). Der zweite der drei Fälle stellt die Negativformulierung zum ersten dar (9,13), aber der dritte Fall wird, weil er „irgendwie“ zum Thema Pessach gehört, dazugestellt, obwohl es hier gar

⁸²⁸ S. dazu u. 4.4.3.6.

⁸²⁹ Achenbach, Vollendung, S. 549, weist darauf hin, dass hier ein Folgeproblem von 5,1-4 angesprochen ist. Den Gesamttext ordnet er der Theokratischen Bearbeitung III in Fortführung der Theokratischen Bearbeitung II zu, die in diesem Fall wohl auf eine Anfrage aus Elephantine betreffend den richtigen Termin des Pessachfestes zurückgehe. Letzteres ist eine gute Idee, sehe ich aber nicht wirklich im Text begründet, weil der Termin Teil der Antwort ist, und nicht die Frage. Den „exemplarischen Fall eines Idealkonfliktes zwischen Festtora und Reinheitstora“ (ebd., S. 548) enthält diese Inkongruenz. Einen kongruenten historischen Hintergrund anzunehmen, wäre m.E. eine lectio facilior.

nicht um verspätetes Feierndürfen geht. Es werden die Fälle einer Reise (9,13) und die Geltung für Gastsassen (9,14) behandelt. Die Regelung verlässt die eigentliche thematische Bindung des Nachholtermins als Antwort auf kultische Unreinheit und weitet die Regelung auf alle weiteren denkbaren Weisen aus, und zwar auch deutlich auf solche, die in einer Erzählwelt der Wüstenwanderung ganz sicher nicht eintreffen wie die weite Reise einer Einzelperson oder die Gültigkeit für Gastsassen.⁸³⁰ Der Text präsentiert sich als Nachschlage-Sammlung. Außerdem deckt er fast alle Dimensionen ab beginnend mit dem Pessachfest, das noch am Sinai gefeiert wird, sodann die zeitliche Ausweitung auf Situationen, in denen es ein zentrales Heiligtum und ein autochthones Volk gibt, das eben Reisen kann, d.h. den Wohnort verlassen.⁸³¹ Die Ausweitung auf Gastsassen stellt zugleich eine geographische Ausweitung und eine geographische Zentralisierung dar, insofern Menschen aus anderen Regionen in „hiesige“ Regionen gezogen sind – wo immer das ist.

4.4.3.2. Die Zugsprinzipien (Num 9,15-23)

Num 9,15-23 ist eine Erzählung, insofern Handlungen wiedergegeben werden. Sie ist aber nicht nach einer *Form* von Handlung aufgebaut und hat auch keine Haupthandlungsfigur, sondern es erklärt alle Verbindungen von Wolke und Lager in zeitlichen Kategorien. Dabei sehe ich aufgrund der Textform, nämlich die Zugsprinzipien⁸³² anzugeben, im Gegensatz zu anderen ForscherInnen keine Spannung zu 10,1-10,⁸³³ das eine ist ein Erzähltext (9,15-23) und das andere Anweisungstext (10,1-10). Auffällig ist, dass stattdessen mit diesem System ein neues Zeitsystem gegeben ist. „But it speaks neither calendrically nor chronologically.“⁸³⁴

9,15: Der Text beginnt mit einer inaugurativen Handlung, die zeitlich relativ angebunden ist, und zwar an die Aufrichtung der Wohnung aus Ex 40. Bereits innerhalb von 9,15 verschiebt sich das Erzählen vom Zeitpunkt auf Zeitdauer, insofern die Annahme des Zelts durch die Feuersäule in einem Zeitraum benannt wird.

9,16: Mit einem Durativ wird das Bleiben der Wolke und damit des Lagers erklärt.

⁸³⁰ Das ist logischerweise als fortschreitende Fortschreibung gelesen worden, in der ein exilische Kern von 9,10-12 im Laufe der Zeit ausgeweitet wurde (Kellermann, Priesterschrift, S. 124-133).

⁸³¹ Milgrom, Numbers, JPS, z.St., gibt denn auch rabbinische Diskussionen wieder, die fragen, ob die Entfernung dieser Reise sich auf den Tempel oder den Wohnort beziehe.

⁸³² S. auch Budd, Numbers, WBC, S. 103: „This was the unchanging rule“. Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 16, sind mit Lee, Punishment, S. 81-84, der Meinung, dass 9,15-23 ein zusammenfassender Charakter des Textes und nicht ein prinzipienangebender im Vordergrund steht, und es sich buchübergreifend auf Texte ab Ex 40 beziehen. So liegt zwischen der vorliegenden Arbeit und den Ansätzen von Knierim, Coats und Lee simpel eine unterschiedliche Wertung der Intertextualität von 10,11f und 9,15-23 in ihren Bezügen auf Ex 40 vor.

⁸³³ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 133f, sieht eine Spannung zwischen beiden Texten, dazu sei 10,1-10 hierokratisch, 9,15-23 theokratisch.

⁸³⁴ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 127.

9,17: Ein Iterativ benennt das Aufbrechen in seiner Regel.

9,18: Hier sind die Prinzipien des Aufbrechens benannt. Während in 9,17 das System phänomenologisch benannt wird, gibt 9,18 dasselbe theologisch wieder.

9,19-22: Beispiele benennen das Iterative.

9,23: Eine Zusammenfassung erklärt die allgemeinen Prinzipien von Aufbruch und Lagern.

Dazu hebt noch Lee hervor, dass die Zeiten wechseln (Perfekt 9,15a.23b; Imperfekt 9,15b-23a), parallel zum dargestellten Verhältnis JHWHs zum Volk (JHWHs Anwesenheit 9,15a; JHWHs Bewegung 9,16-23a; Israels gläubiger Gehorsam 9,23b).⁸³⁵

Damit gibt es zwar die Kategorie der Tage sowie Tag und Nacht, letztlich ist aber die Wolke Definiens von Aufbruch und Lagern, vom Beginn der Wanderung (9,15), vom Bleiben und vom Aufbrechen – unabhängig welchen erzählten Zeitraum dies in Anspruch nimmt. Der Wanderzug ist also nicht von Versorgung, Wetter oder Wegesituation abhängig, sondern einzig vom Befehl JHWHs.⁸³⁶ In 9,15-23 wird das gesamte System von Aufbruch und Lagern prinzipiell ausgeführt.⁸³⁷ Der Ausdruck על יְהוָה

und פִּי יְהוָה kommen genau sieben Mal vor, es sei das „linguistic cement that unifies this passage“.⁸³⁸ Die vielen Wiederholungen haben nach Budd womöglich didaktische Funktion, der grundsätzliche Gehorsam Israels sei Hauptaussage.⁸³⁹

Weil das Geschilderte im folgenden kein weiteres Mal mehr erwähnt wird, liegt der historisch-kritische Rückschluss einer späten Entstehung nahe. Und doch muss ein Prinzip nur einmal erklärt werden. Desweiteren fällt auf, dass 9,15-23 inhaltlich erheblich besser hinter 10,11-13 gepasst hätte – wenn es denn um eine Erzählung, um Logik und eine Abfolge der Handlungen ginge. Gerade dass ein Nachtrag wie 9,15-23 an eine andere als die Stelle einer logischen Abfolge gestellt ist, zeigt, dass das Buch Numeri in seiner heutigen Gestalt nach anderen Kriterien geordnet ist als nach Logik und Kohärenz.

⁸³⁵ Lee, Punishment, S. 82.

⁸³⁶ Folgerichtig überschreibt Lee, Punishment, S. 82, den Abschnitt: „Report of the Theological Program for the Migration“

⁸³⁷ Ähnlich sieht Budd, Numbers, WBC, S. 102, die Funktion dieses Textes: „The first part (vv 15-19) is concerned to explain the processes of guidance, movement and encampment, with the concluding verse (v 19) indicating that encampment could be for many days. The second part (vv 20-23) goes on to explore this theme of duration, and to explain that though the periods of encampment varied greatly Israel always obeyed.“

⁸³⁸ Milgrom, Numbers, JPS, S. 71.

⁸³⁹ Budd, Numbers, WBC, S. 102. Interessanterweise gibt es gleich zu Anfang eine Situation von Dissens zwischen der Wolke und dem Lager, sozusagen von ihren Entzweien, das ist 12,10: im Streit zwischen Miriam und Mose um die prophetische Führung des Volkes weicht die Wolke vom Zelt, was eigentlich „Aufbruch“ bedeutet. Aber das Volk bleibt bei der aussätzigen Miriam.

4.4.3.3. Die Funktionen der aaronidischen Trompeten (Num 10,1-10)

10,1-10 behandelt die aaronidischen Chazozrot. Es geht um Material und Fertigungsweise (10,2a) sowie um ihre Funktion bei der Organisation des Wüstenzugs (10,2b.3-7), wer diese Trompeten bläst (10,8) und welche Funktion die Trompeten in der Beziehung zu JHWH haben (10,9.10) bzw. dass diese Trompeten auch im (Verheißenen) Land geblasen werden, und zwar im Kriegsfall (10,9), und bei Festen (10,10). Der direkte Kontext des Aufbruchs wird also verlassen zugunsten der Klärung aller erdenklichen Fälle, wann die Trompeten zu ihrem Einsatz kommen. Zusammen mit der Nennung der Berechtigten, Material, Fertigungs- und Einsatzweise ist die Behandlung erschöpfend. Anzunehmen, hier sei alles zum Thema gesammelt, stellt andere Kohärenz- oder Inhaltserwartungen an den Text als die Annahme, hier gehe es (nur) um die Organisation des Aufbruchs vom Sinai.

Nun hat Num 10,1-10 eine ganze Reihe von Besonderheiten, die mögliche moderne Leseerwartungen auch an ein Kompendium sprengen: Wider modernes Erwarten benennt V.1-7 für das Trompeteblasen als Aufbruchssignal vom Sinai organisatorische, V.9-10 aber für Krieg und Fest theologische Funktionen. Diese Funktionen werden je mit verschiedenen Konditionen formuliert: während V.2 die Existenz der Trompeten grundsätzlich klärt, gibt V.9 eine Nutzungskondition und V.10 einen Termin für das Blasen an. So wird der inhaltliche Kompendiencharakter des Abschnitts, sein Status als „Ordnungsinsel“, sprachlich gerade nicht gleichförmig gestaltet. Was auch als Liste hätte ausgedrückt werden können, ist ein komplexer Text.⁸⁴⁰

Diese sprachliche Vielgestaltigkeit des Textes Num 10,1-10 ist auffällig, so dass sogar literarkritische Eingriffe nötig erscheinen: Wenn Num 10,1-10 tatsächlich eine vollständige Abhandlung all der Fälle sein soll, für die die Chazozrot geblasen werden, dann verwundert, warum die Aufzählung der vier Ecken des Lagers nach dem zweiten Element aufhört. Hier ist die exegetische Forschung uneins: Noth meint, dass sich eine Fortsetzung von selbst ergäbe und deshalb nicht mehr aufgezählt wird.⁸⁴¹ Dem hält Kellermann entgegen, dass 10,5.6 ausgesprochen pedantisch formuliert seien, was für eine einstmals vollständige Aufzählung und einem Verlust des Aufzählungsendes durch einen Abschreibefehler spreche.⁸⁴² Ibn Esra kommt hier auf einen sinnigen Gedanken, dass nämlich die Priester mit der Lade in der Mitte des Zuges, d.h. nach dem südlichen

⁸⁴⁰ In dieser Hinsicht bietet 10,1-10 das Numeribuch in einer Nussschale: moderne Lese-Erwartungen werden durchkreuzt.

⁸⁴¹ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, z.St.

⁸⁴² Kellermann, Priesterschrift, S. 140.

Zipfel Israels unter Ruben (Num 2,10-16.17) ziehen sollen und somit gar nicht für die dritte und vierte Gruppe blasen können.⁸⁴³

Tatsächlich ist 10,1-10 sehr genau, was die oben beschriebenen Fallszenarien angeht, dagegen aber sprachlich auffällig ungenau. Hier ist besonders das Schwanken der Verbformen zwischen 2.pl. (V.5.6a.7.9.10) und 3.pl. (V.3.4.6b.8) zu nennen. Diese hat folgerichtig dazu geführt, dass die erste Versgruppe einstmals P bzw. „Pb“ (von Rad) zugeordnet wurde.⁸⁴⁴ Die Verbformen bleiben ein Rätsel. Das Gewicht einer literarkritischen Scheidung nach Halbversen können sie m.E. nicht tragen.

Am auffälligsten sind V.9.10. Es war inhaltlich bereits in 10,2 die Funktion der Trompeten benannt worden. 10,9.10 führt aber neue Funktionen auf, nachdem alles andere eben geklärt worden war. Dieses kurze Textstück gibt sich *inhaltlich* also deutlich als Nachtrag zu erkennen. So votieren denn auch eine ganze Reihe von KommentatorInnen für eine literarkritische Scheidung von 10,9-10 von V.1-8.⁸⁴⁵

Dabei bleibt die Feststellung, dass alle drei literarkritischen Auffälligkeiten verschiedene Textbereiche betreffen und einander ausschließen. Eine einzige Erklärung für diese Vielgestaltigkeit formaler Ungereimtheiten lässt sich m.E. nicht finden. Eine womögliche drei- oder mehrstufige Entstehung eines so kurzen Textes erscheint mir unwahrscheinlich, wenn auch möglich.

Wie ist die Kompendienhaftigkeit des Textes im Blick auf die anderen Teile des Numeribuches zu sehen? Num 10,1-10 setzt die Lager- und Zugsordnung aus Num 2

⁸⁴³ Ibn Esra, z.St. Das ist logisch, kann aber den Verdacht nicht ganz entkräften, aus der literarkritischen Not eine theologische Pointe zu machen – was aber viele nicht-historisch-kritische Ansätze teilen.

⁸⁴⁴ Baentsch, Numeri, HK, z.St., von Rad, Priesterschrift, S. 10. Weitere Literatur aufgelistet bei Kellermann, Priesterschrift, S. 141, der selbst auch einer literarkritischen Scheidung entlang der Verbformen zuneigt. Zu weiteren Unklarheiten in den Bezügen und der praktischen Umsetzung s. Kellermann, Priesterschrift, S. 142f. und Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 130-132.

⁸⁴⁵ Gray, Numbers, ICC, z.St., Knierim, Coats, Numbers, FOTL, z.St. Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, z.St. hält nur die Sätze über die Gotteserinnerung in 10,9.10 für sekundär zu dem als ganzen sekundären Stück 10,1-10. Kellermann, Priesterschrift, z.St., bes. S. 146f. hält V.9.10 für jeweils nachträglich zu einem mehrstufigen Komplex V.1-8. Dafür gibt er verschiedene Beobachtungen an wie den inhaltlichen Bruch, die sprachliche Gliederung durch das **וְכִי** in 10,9 und den Wechsel der Sprecherrolle von JHWH als Subjekt zu ihm als Objekt in V.9.10 (Kellermann, Priesterschrift, S. 144). Von Kellermann ist eingewandt worden, dass ab V.9 mit **וְכִי** ein sprachlicher Neueinschnitt markiert sei, was er dann literarkritisch auswertet. Das ist aber m.E. zu modifizieren, als die verschiedenen Konstellationen in V.3.4.7.9.10 jeweils verschieden sprachlich eingeleitet sind. Ein größeres sprachliches Gewicht auf **וְכִי** (V.9) statt auf z.B. **אֲנִי** (V.4) vermag ich nicht zu erkennen. Andere ForscherInnen sehen keinen literarkritischen Bruch, was sich jeweils auffallend in die je eigene Argumentation einfügt: Olson, Death, S. 88, braucht 10,9 als Bezug zu 31,6 für den Erweis einer Entsprechung der beiden Teile von Numeri 1-25; 26-36. Douglas, In the Wilderness, S. 119-122, 135-138, braucht wiederum 10,10 als Entsprechung zu 29,1, um ihre Ringkomposition und damit die Korrespondenz von 10,1-10 und 28-29 zu erweisen. Jedenfalls greifen beide nicht literarkritisch in den Text ein. Bei Achenbach, Vollendung, S. 553-556, spielen derlei Überlegungen keine Rolle mehr, 10,1-10 gehört als ganzes der „midraschartigen Fortschreibung“ von vorhandenen Institutionenlegenden durch einzelne weiterführende Regelungen an.

voraus, macht andere Texte im Buch Numeri nicht überflüssig: während 29,1 mit dem Tag des Trompeteblasens (יום תרועה) noch eng an 10,10 bleibt, kommt 31,6 in einer nicht in 10,1-10 enthaltenen Funktion vor: 10,9 hat als Einschränkung das Wohnen im Land und den Verteidigungskrieg, während 31,6 im Zusammenhang mit dem Heiligen Krieg steht, einem JHWH-gebotenen Angriffskrieg mit Bann. Damit enthält Num 31,6 entweder einen nicht-tora-gemässen Gebrauch der Trompeten innerhalb der Tora, oder Num 10,1-10; 31,6 stellen kumulativ ihre Verwendungsmöglichkeiten dar.⁸⁴⁶ Darüberhinaus haben die Chazozrot durchaus dieselben Funktionen wie das Schofar, das mit 63 Nennungen im AT ungleich häufiger vorkommt – und just nicht im Buch Numeri. Diese Nennungen literarkritisch aufzuteilen, liegt nahe, erklärt aber die Doppelung nicht wirklich.

Historisch sind die Trompeten als Tempelinventar und damit Kultinstrumente für den Herodianischen Tempel belegt, was aber in Num 10,1-10 oder sonst einem Bibeltext nicht vorkommt.⁸⁴⁷ Hier kann also ein Anzeichen dafür vorliegen, wie Einrichtungen des „Stiftszelts“ auf den Herodianischen und zuvor womöglich auf den Zweiten Tempel übertragen wurden.

Interessanterweise sind es vor allem die beiden vielerorts als Nachträge angesehenen Verse 9 und 10, die eine Ausweitung bzw. Systematisierung des Trompetenblasens überhaupt erst herstellen. Das heißt nichts weniger, als dass diese Kompendiengestalt von Num 10,1-10 erst in Redaktionsphasen hergestellt wurde *und* dass diese auf Entsprechungen mit Num 31,6 und mit dem anzunehmenden kultischen Gebrauch nicht aus war. Was heutigentags als Widerspruch und Störung gilt, war entweder in antiken Zeiten keine oder war unwichtig im Vergleich zu anderen Prinzipien.

Es fällt auf, dass 10,1-10 im Erzählzusammenhang der Bucherzählung beginnt, aber ab 10,8 aus ihm herausragt.

⁸⁴⁶ Die unterschiedliche Verwendung der Trompeten findet sich in unterschiedlichen Textsorten: während Num 10,1-10 ein Gebotstext ist, kommen die Trompeten in 31,6 im Erzählzusammenhang vor. Das spricht gegen die zweite Alternative, wenn man bedenkt, dass es letztlich eine Grundeigenschaft des Tenach ist, dass Erzähltexte (außerhalb der Tora) Gebotstexte (innerhalb der Tora) nicht kennen/nicht zu kennen scheinen. Texthistorisch sind zumeist Erzähltexte zeitlich vor den Gebotstexten entstanden, das muss aber hier nicht der Fall sein: Fistill, Israel, S. 34, hat eine ganze Reihe gemeinsamen Vokabulars zwischen Num 1-10 und 31 festgestellt, dass auf eine gemeinsame literarische Schicht hindeutet. Dass es aber in keine mögliche Richtung eine Vereinheitlichung gab, ist schon bemerkenswert.

⁸⁴⁷ Da ist einerseits der Stein, der einstmals auf der Tempelzinne lag und die Inschrift התקיעה לבית – „Stelle für das Blasen von Ankündigungen“ oder להכ[הן] – „Stelle für das Blasen des Priesters“ trägt (Küchler, Jerusalem, Abb. 137 S. 297), und andererseits ihre Abbildung auf dem Titusbogen inmitten von – anderem – Kultinventar. Desweiteren gibt es (mindestens) drei Münzen aus dem Bar-Kochba-Aufstand mit der Abbildung von zwei Trompeten (Mildenberg, Vestigia Leonis, Tafel 62 Nr. 2, 8 und Tafel 63 Nr. 4; s. auch ders., Bar-Kochba-Krieg).

4.4.3.4. Der Opferkalender (Num 28,1-30,1)

Die Funktion von Num 28,1-30,1 als „eine letzte, abschließende und systematische Behandlung“ der Opferordnung ist schon öfter hervorgehoben worden.⁸⁴⁸ Tatsächlich enthält Num 28f nach Aussage von 29,39 eine vollständige und sorgfältig strukturierte Auflistung der Opfergaben an den genannten Festen. Der Gesamttext steht in seinem Ko-Text isoliert.⁸⁴⁹

Es dominieren die Zahlen eins, zwei, sieben und sein Vielfaches sowie zehn. Inklusive des Sabbat als siebten Tag sind es sieben Feste, das wichtigste (das Hüttenfest) findet im siebten Monat statt. Es dauert 7+1 Tage, die Gesamtzahl der dargebrachten Stiere an diesem Fest ist siebzig. Es sind die Feste Sabbat (28,9-10), Neumond (28,11-15), Pessach und Mazzot (28,16-25), Wochenfest (28,26-31), Neujahr (29,1-6) und das Hüttenfest (29,12-34). Zuvor – es handelt sich um einen Opferkalender, und nicht um einen Festkalender – folgen die Bestimmungen für das tägliche Opfer am Heiligtum (28,3-8). Während das tägliche Opfer die Tageszeit strukturiert, strukturieren die Feste die Wochen, die Monate und den Jahreslauf. Deshalb ist die Zeit in 28-29 selbstredend häufig hervorgehoben.

Num 28f hat wie Num 33 die Funktion der Orientierung. Es bildet insofern eine Ergänzung zu Num 33, als es hier um die Ordnung des Opferkults im Jahreszyklus geht, und in Num 33 um die Ordnung der Geschichte.⁸⁵⁰ Die Vollständigkeit einerseits und die Isoliertheit im Ko-Text andererseits zeigen Num 28f deutlich als oben so bezeichnete Ordnunginsel auf.⁸⁵¹

Allerdings enthält genau diese Ordnunginsel ähnlich wie Num 1; 26 Utopisches und schwer deutbar Merkwürdiges. Solche Adjektive benennen (letztlich unzureichend) die totale Textausrichtung auf den (zyklischen) Verlauf der Opfergaben. Diese Ausrichtung auf die Opfer ist so radikal, dass Ortsangaben und Kultorte vollständig fehlen, es gibt noch nicht einmal die Wallfahrtsfeste, nur eine „heilige Versammlung“ (מִקְרָא קֹדֶשׁ, 29,1).⁸⁵² Nicht nur das: im gesamten Text sind überhaupt keine Priester erwähnt. Stattdessen spricht der Text beständig die Gesamtheit Israels an. Es gibt keine

⁸⁴⁸ Noth, Das vierte Buch Mose, ATD, S. 190. S. auch Levine, Numbers, AB, z.St.

⁸⁴⁹ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 281.

⁸⁵⁰ Nun gibt es in der hebräischen Bibel nicht den Gegensatz von zyklischen und linearen, womöglich teleologischen Geschichtskonzepten, wie es die ältere Forschung annahm, aber das Verhältnis von 28f zu 33 ist so zu bestimmen.

⁸⁵¹ Deshalb ist logischerweise Num 28f nur bedingt mit den anderen Fest- und Kultkalendern der Tora (Ex 34,18-26; Lev 23; Dtn 16,1-17) vergleichbar: ihre Funktionen sind jeweils verschieden, und die steht hier im Vordergrund. Das ist unabhängig von ihrem relativen Alter, so geht z.B. Milgrom, Numbers, JPS, S. xxi, davon aus, dass Lev 23 Num 28-29 kennt. Achenbach, Vollendung, S. 602-611, wiederum liest Num 28f konsequent als „Explikation“ und „Weiterführung“ älterer Kalender und Opfertarife im Pentateuch und spricht sie Nachfolgern der zadokidischen Gola-Theologen des Ezechiel-Kreises zu.

⁸⁵² ... was aber wahrscheinlich dasselbe ist.

hierarchischen, geschlechtlichen oder soziologischen Unterschiede zwischen den Israeliten – und deshalb auch keine Priester. Der hier vorgestellte Opferbetrieb ist extrem aufwändig und kostspielig und relativ sicher nie in dieser Intensität durchgeführt worden. Darauf weisen auch die symbolischen Zahlen der Opfertiere und der behandelten Feste: Der Text dient dazu, zu beschreiben, wie ein einstiger vollkommener Opferbetrieb aussieht, und er ist rückprojizierter Wunsch: so muss es gewesen sein, wenn Israel – alle Israeliten – gottgemäße vollkommene tägliche Kultfeiern hatte.

Religionsgeschichtlich ist dieser Text hochgradig rätselhaft, insofern für die Feste Mazzot (28,18), dem Fest der Erstlinge (28,26), dem Fest des Siebten Monats (29,1), dem Fasttag (29,7), dem 15. Tag des Siebten Monats (29,12), aber nicht für den Sabbat ein Arbeitsverbot formuliert ist. Und wie in späterer Zeit rabbinischen Schrifttums ähnelt diese Überhöhung der Feste derjenigen der Tora: in 28,15 ist von JHWHs Schuldopfer die Rede: Auch JHWH ist diesem Jahreszyklus unterworfen.⁸⁵³ Zugleich sind in 28,11 „eure“ Monate erwähnt, als wenn sie nur eine menschliche Übereinkunft wären, von der die Anforderung der Opfer an den Festen gänzlich unabhängig wäre.⁸⁵⁴

4.4.3.5. Das Lagerverzeichnis (Num 33,1-2.3-49)

Eine Besonderheit stellt Num 33 dar. Es ist als vorgestelltes Zitat ein Text im Text und hat vor allem die Funktion, die Rezipierenden innerhalb der biblischen Literatur zwischen Exodus und Numeri zu orientieren,⁸⁵⁵ indem Num 33,3-49 als eine von Mose verfasste Liste der passierten Lagerorte präsentiert wird. Es lässt die gesamte Wüstenzeit Revue passieren und bietet so eine Zusammenschau der Orte und Datierungen seit dem Exodus.⁸⁵⁶

Allerdings fehlen die Erzählungen zwischen Num 13,26 und 20,1, dafür wird eine ganze Reihe von Orten erwähnt, die in den anderen Texten seit Ex 12 nicht vorkamen.⁸⁵⁷

⁸⁵³ Dazu die rabbinische Auslegung von JHWHs Unrechtbehandlung des Mondes bei der Schöpfung (bChullin 60b).

⁸⁵⁴ Konkrete Monatsangaben gibt es in Num 28f sehr wohl und sehr häufig.

⁸⁵⁵ Hier schließe ich mich dem über hundert Jahre alten Satz von Holzinger (aber ohne seine Textdatierungen) an: „Das Verzeichnis ist eine gelehrte Studie, die einem im jetzigen Text vorhandenen Missstand abhelfen will, nämlich dass man schlechterdings nicht sieht, wie R sich eigentlich den Zug durch die Wüste gedacht hat“ (Holzinger, Numeri, KHC, S. 160).

⁸⁵⁶ Weil das Itinerar in Num 33 einfach die Stationen aufzählt, wurde es folgerichtig in der Forschungsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts für ‚realistisch‘ gehalten. Ähnliche Formulierungen finden sich in bezug auf den Stil von Pg. So konstatiert Elliger, Sinn, S. 121, dass Pg alle farbigen Ausmalungen wie denen aus J und E vermissen lasse. „Nüchtern werden die Haupttatsachen mitgeteilt, immer mit genauer Datierung: es ist wirkliche und wahrhaftige Geschichte, um die es hier geht.“ Num 33 sei denn auch Quelle für die Ausschmückungen im Rest des Buches. Inzwischen ist die relative Entstehungsreihenfolge von ‚Num 33 – Rest der Wanderungen‘ nicht mehr so sicher. Zu einem Abgleich mit einer ganzen Reihe von korrigierenden und zusätzlichen Annahmen s. Knauf, Mount Hor.

⁸⁵⁷ S. zu einer Zusammenstellung Seebass, Numeri, BK, S. 369-373.

Warum einige Ereignisse, Daten und Orte fehlen und andere vorkommen, kann man mithilfe der hypothetischen Quellenlage erklären oder mithilfe einer ebenfalls hypothetischen Erzählstruktur.⁸⁵⁸ So kommt mit der Erwähnung von Orten auch eine Vielzahl von Anspielungen an andere biblische (und womöglich auch unbekannte nichtbiblische) Texte vor, so dass der synthetische Charakter von Num 33, den der Text von sich aus hatte oder zu dem er durch die Aufnahme von Ortsnamen in anderen Büchern gemacht wurde, offen zutage liegt.⁸⁵⁹ Dass gleichzeitig die Kriterien von Erwähnungen und Nichterwähnungen biblischer Orte und Ereignisse unbekannt sind, eröffnet weite interpretatorische Räume, die die Rezeptionsgeschichte willig gefüllt hat.⁸⁶⁰

M.E. ist die grundsätzlich andere Textsorte von Num 33 im Vergleich zu den anderen Texten von Ex-Num durch verschiedene Signale deutlich angezeigt.⁸⁶¹ Dieser Text ist eingeleitet als eine *Liste* der Wanderungen, die Mose verfasste, und präsentiert als Liste, die die ganze Zeit von Ägypten bis zur Grenze des Landes (= aktueller Aufenthaltsort) enthält (33,1f.49). So beginnt 33,1 mit אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל – „Dies sind die Lagerungen der Nachkommen Israels“ – genauso wie 10,28. Tatsächlich bildet der Text Num 33 vor allem eine Wanderungs-Chronik. Die vielen erwähnte Orte machen fast vergessen, dass auch eine Reihe von Zeitangaben vorkommen: es finden sich Datierungen der damit besonders hervorgehobenen Ereignisse, und zwar des Auszugs (33,3),⁸⁶² des Zugs von drei Tagereisen in die Wüste Etam (33,9, vgl. Ex 15,23) und des Todes Aarons (33,38) als Fixierung des Endes der vierzig Jahre. Was also Num 11-21

⁸⁵⁸ Als Beispiel sei der Tod Miriams (20,1) genannt. Die Nichtnennung von Miriams Tod führt Nöldeke, Untersuchungen, S. 83, darauf zurück, dass P die Erzählung bzw. Notiz aus heute Num 20,1 nicht kannte. Die erzählstrukturelle Antwort wäre, dass deN ErzählerInnen der Tod Miriams hier nicht erwähnenswert war, sei es, weil sie nicht als (dritte) Hauptfigur angesehen wurde, sei es, weil Num 33 einen Erzählschwerpunkt hatte, der die Erwähnung ihres Todes nicht vorsieht.

⁸⁵⁹ Texthistorisch am wahrscheinlichsten ist eine Mischlösung: die Formulierung in Neh 9,11 (mitten durchs Meer) kann durchaus aus Num 33,8 inspiriert sein. Aber wahrscheinlich sind die Übereinstimmungen mit Dtn, Jos und Jer 48 vonseiten Num 33 übernommen.

⁸⁶⁰ Als nachbiblisch besonders prominentes Beispiel muss hier Punon und Zalmona erwähnt werden: Zalmona und Punon (33,42) sind in Num 1-32 unbekannt, aber dafür ist die Episode mit der ehernen Schlange nicht verortet, was in nachbiblischer Tradition dazu geführt hat, dass Zalmona der Schauplatz für die Bedrohung durch die Schlangen wurde. פִּינּוֹן (Pinon) heißt in Gen 36,41 heißt ein Repräsentant in Edom, was auf irgendeine Weise mit Num 33,42 zusammenhängen kann. Nach Nöldeke, Untersuchungen, S. 85f Anm. 2, hieß diese Gegend in römischer Zeit Phaenon, bei Eusebius Onom.

⁸⁶¹ Versuche, eine hypothetische Vorstufe von Num 11-25 und eine hypothetische Vorstufe von Num 33 miteinander abzugleichen, sind also nicht nur zu spekulativ, sondern gehen auch über jetzige Textsorten zu leichtfertig hinweg. Deshalb werden die vielen vielen Versuche und Diskussionen hier auch nicht referiert.

⁸⁶² Interessanterweise ziehen sie nicht aus „Ägypten“ aus, sondern aus Ramses (33,3; Gen 47,11; Ex 12,37). Die Zeitangabe ist doppelt: als absolute und zugleich fortan zyklische Zeitmarkierung: am 15.1., dem zweiten Tag des Pessach (V.3), dazu in 33,4 ein (einmaliger) relativer Zeitpunkt: das Begraben der Erstgeburt.

vermissen ließen, liefert Num 33 nach: eine chronistische Ordnung der Ereignisse, zeitlich in ihren Rahmendaten, lokal in einer literarisch logischen Folge.⁸⁶³ Num 33,38 ist ein erzählerisch nachträgliches Struktursignal,⁸⁶⁴ und hier werden andere Erzähl- und Rezeptionsinteressen als in Num 11ff bedient.

Das bei der Lektüre des Buches Numeri oft ziellos anmutende Umherziehen erhält durch die Liste eine Ordnung. Da JHWH der Erzählung zufolge diese Liste in Auftrag gegeben hat (33,2), ist eine mögliche Leseweise, dass JHWH das scheinbare Chaos eigentlich von Anfang an überblickt (oder mindestens weiß, dass das Lagern und Umherziehen dereinst ein Ende finden wird). Die Zielgerichtetheit, Geplantheit in dem, was als Chaos erscheint, könnte dazu dienen, JHWH als vertrauenswürdig darzustellen – und erneut das Ergebnis der Suche nach einem Führer durch die Wüste (10,29-36) in Erinnerung rufen. Auch kann der Ortsliste eine Funktion der Ermutigung zum Durchhalten zukommen: Durch endlos viele Orte ziehen die ProtagonistInnen, am Schluss sind sie aber dem verheißenen Land nahe.

Keine Erwähnung findet auch nur der Aufenthalt am Sinai. Dass stattdessen in Ex 19-Num 10 der Sinaiaufenthalt zeitlich eingeordnet ist, macht Num 33 zu einem narrativen Gegengewicht zur Sinaiperikope – und zwar mit der Priorität auf dem Wüstenzug und seine Dauer. So hat Num 33 (wie entsprechend auch Num 1,1-10,10) eine zweifache Funktion, nämlich innerhalb des Buches Numeri die erzählten Ereignisse ordnend zusammenzufassen *und* die Brücke zurück zur Sinaiperikope schlagend einen Zusammenhang zwischen Sinai und Wüste erst herzustellen, *indem* beide Kontexte voneinander getrennt werden.⁸⁶⁵

Diese Funktion erklärt, warum sich überhaupt Num 33 im Buch findet: es ist keine zusammenfassende Doppelung zu Num 11-21, sondern ein Komplement und kann durchaus aus einer „gelehrten Beschäftigung mit den pentateuchischen Traditionen“ hervorgehen⁸⁶⁶ – unabhängig von der relativen Datierung der beteiligten Texte.

⁸⁶³ S. ähnlich Achenbach, Vollendung, S. 624, der Verfasser (b: der Text, U.S.) habe kalendarisches und geographisches Interesse, weiche aber der in Num 13-17 gestellten theologischen Thematik aus.

⁸⁶⁴ Gegen Knierim, Coats, Numbers, FOTL S. 141.

⁸⁶⁵ Es scheint hier also die antik historische Zusammenstellung wichtig zu sein, und nicht die Theologie: es sind je nach Zählung (handelt es sich bei Ije-Abarim und Ijim, 33,44-45, um einen oder zwei Orte?) sind 41 oder 42 Orte erwähnt: es wurde nicht versucht, 40 Lagerorte auf vierzig Jahre der Wüstenzeit zu verteilen, und darüberhinaus weist der Text keine Anzeichen dafür auf, dass die Anzahl der Lagerorte etwas vordringlich Bedeutende am Text sei.

⁸⁶⁶ Baentsch, Numeri, HK, S. 672. Auch nahezu alle späteren ExegetInnen sehen in Num 33 einen sehr späten Text (z.B. Blum, Studien, S. 378, Num 33 greife auf das Numeribuch als Ganzes zurück, ebenso Achenbach, Vollendung, S. 625, dagegen Seebass, Numeri, BK, S. 367).

4.4.3.6. Die Einbindung der Ordnungsinselformeln im Buch

Die Anknüpfung der oben vorgestellten Ordnungsinselformeln an ihren jeweiligen Ko-Text ist unterschiedlich.

- 9,6-14 und 10,1-10 beginnen in der zuvor geschilderten Erzählsituation und ragen durch die Schilderung weiterer nicht in den Erzählszusammenhang gehörender Fälle im Verlauf des Textes aus ihr heraus. Das Ende steht dann in einem deutlichen Kontrast zum nächsten beginnenden Text und verursacht so einen modern empfundenen Bruch.
- 9,15-23 nimmt einen ähnlichen Verlauf: ausgehend vom ersten Mal werden die Prinzipien der Reise aufgeführt. Der Text ist weder nach vorn noch nach hinten in seinen Ko-Text eingebettet.
- 28,1-30,1 steht wie ein Block als systematischer Text im Buch. Der Beginn ist unvermittelt, aber das Ende ist mit dem Nachfolgenden verbunden: in den letzten beiden Versen taucht einerseits das Stichwort **וְנָתַתְּ** auf, das im folgenden Text 30,2ff behandelt wird, und andererseits bildet 30,1 eine überleitende Ausführungsformel.
- 33,1-49 ist nur mit der letzten Station an den Kontext angebunden, wo Israel wieder in der Erzählwelt ankommt. Ansonsten bildet Num 33 in seinem direkten Ko-Text ein Spiegelbild bzw. ein Komplement zu Num 32, weil es dort um das Bleiben ging, und hier um das Umherziehen. In beiden Texten werden bisherige Ereignisse erinnert.

Derartige systematische Zusammenstellungen zu kultischen und narrativ orientierenden Themen macht das Buch in diesen Teilen zu proto-rabbinischen Texten. Das sagt nicht unbedingt etwas über die relative Datierung der Teiltexthe zum jeweiligen Gesamttext, wohl aber etwas zu ihrer Funktion. Nicht umsonst finden sich solche grundsätzlichen und summierenden Behandlungen verschiedener Themen am Anfang und am Ende des Buches, also in denjenigen Passagen, die von nahezu allen ExegetInnen als späteste Teile des Numeribuches angesehen werden. Diese Textgruppe enthält keine Erzähltexte. Die Erklärung ihrer Gestalt ist literarkritisch nur bei 9,6-14 und 10,1-10 möglich. 9,15-23; 28,1-30,1; 33 sind eher als literarkritisch „einheitlich“ zu sehen. Ordnung als Epistemologie ist auch eine der Funktionen der Zählungen in 1-4; 26 (s. dazu u. 5.1.).

4.5. Zusammenfassung

Wenige Erzählweisen im Buch Numeri dienen zur Herstellung eines Zusammenhangs *zwischen* Texten. Als solche wurden Stichwortanbindungen und „textliche

Verstehenshilfen“, also Incipit, Excipit, Zusammenfassungen und Kommentare aufgezeigt. Alle anderen oben angesprochenen Erzählweisen wie Ringe, Zyklen und Leitworte scheinen die Funktion zu haben, immer wieder Zusammenhänge zu insinuieren, die dann doch verlassen, gestört oder gesprengt werden: Die wenigen Hinweise im Buch führen oft auf die falsche Fährte. Einiges über Textgrenzen hinweg wird auf diese Weise immer wieder begonnen und immer wieder negiert, und zwar unsystematisch. Die oben genannten Erzählweisen sind analog den Ordnungsinselformen, für die ich das dargestellt habe, auf sehr unterschiedliche Art an ihre Ko-Texte angebunden oder nicht angebunden. Welche Erzählweise jeweils folgt, wird von den (vorherigen) Texten nicht angekündigt.

Der Textablauf in Numeri legt somit zwei Rezeptionsweisen nahe: die erste ist die Rezeption von einem Text zum anderen – was aber nicht der direkt folgende sein muss. Die zweite ist das wiederholte Rezipieren – was gemäß Ps 1 durchaus eine gewünschte Rezeptionsweise sein kann.⁸⁶⁷ Damit bietet das Buch Numeri die größtmögliche Variation in Methoden der Buchstrukturierungen und Weisen des Erzählens. Tatsächlich stellt sich das Buch nicht nur in Bezug auf die Gliederung, sondern auch auf die verhandelten Themen und die Art ihrer Verhandlung als Biblia heraus. Hier wird ein Textverständnis und auch ein Textorganisationsverständnis spürbar, das später in rabbinischen Kontexten einerseits wieder begegnet und andererseits dem biblischen Text dann eine numinose Bedeutung gibt, die sich in talmudischen Texten manifestiert, die Torarollen begräbt, und ihre Unversehrtheit zu einer Größe an sich macht.

⁸⁶⁷ Das heißt auch, dass eine nur lineare Leseweise von Rolle oder Buch, wie sie Brandt, Endgestalten, S. 19-25, für die kanonische Lektüre der Bibel sieht, zu kurz greift: es gibt mehr als nur ein Lesen von vorn nach hinten oder von hinten nach vorn. Im übrigen hat allein schon die Zahlen-Gematrie eine andere Interpretations- und damit womöglich eine andere Lektüreform.

5. Buch- und buchübergreifende Strukturen

Buchstrukturell wurden im langen Kap. 3 die Gliederungsmarkierungen angeschaut, um zu erkennen, auf welche Weise die Texte innerhalb des Buches voneinander abgegrenzt sind und ineinander übergehen und welche sprachlichen Mittel diese Grenzen und Übergänge anzeigen. Die Vielfalt der Einleitungen und Schlussnotizen war hier der Haupteindruck, zusammen mit der Feststellung, dass vor allem die Nennung der Handlungsträger und die jeweils neuen Themen neue Texte markieren. Ebenso vielfältig sind die Erzählweisen im Buch, die jenseits der Gliederungssätze Zusammenhänge zwischen Texten herstellen oder Grenzen ziehen (Kap. 4).

Nun soll es um das *Buch* Numeri gehen (Kap. 5). Wie genau ist der Rahmen, Anfang und Ende des Buches gestaltet, dass es als eine Bucheinheit wahrgenommen wird? Stehen wirklich die Bileamperikope als längster und so ganz anderer Erzähltext wie ein kohärenter Block isoliert im inkohärenten Numeribuch? Wie werden die Übergänge zwischen Kult- und Erzähltexten im Buch hergestellt (5.1.)? Dem steht die Sinaiperikope entgegen, die weit in das Buch Numeri hineinragt. Wie sind hier Zeit, Ort und Handlungsträger konzipiert (5.2.)? Damit bildet Num 1ff sowohl den Abschluss der Sinaiperikope als auch den Beginn des Buches Numeri. Welcher Komposition wurde narrativ das größere Gewicht gegeben? Wie ist die Konkurrenz von Buch und buchsprenghenden Textzusammenhang gelöst (5.3.)?

5.1. Textstrukturen und Buchstrukturen

5.1.1. Buchrahmen

Es war bereits oben (Kap. 2 und 3) angesprochen worden, wie Num 1,1 den Beginn eines neues Buches markiert. Dass Numeri mit einer zweifachen Volkszählung in 1; 26 und einer zweifachen Behandlung des Töchtererbrechts 27,1-11; 36,1-12 in einer Art doppelten Cursus strukturiert ist, wird in der Forschung weithin gesehen.⁸⁶⁸ Damit haben wir zwei Linien, die Anfang und Ende des Buches inhaltlich markieren und ihm so eine mehr als deutliche, vielmehr eine zwingende *Buchklammer* verleihen. Sie ist thematisch.

⁸⁶⁸ Caine, Art. Numbers, Book of, S. 1253; Olson, Death, S. 175; Crüsemann, Tora, S. 421; Milgrom, Art. Numbers, S. 1147; ders., Numbers, JPS, S. xiii u. 219; Ulrich, Framing Function.

5.1.1.1. Numeri 1 – Volkszählung

Was bewirkt der Neuanfang in Num 1 für die Leseerwartung? Der erste Text eines neuen Zusammenhangs gibt das Thema vor.⁸⁶⁹ Zu Num 1,1 ist bereits oben einiges ausgeführt worden. Der Vers führt in die Zwiesprache zwischen JHWH und Mose und dabei sowohl in das Stiftszelt als auch in die Wüste. Damit ist einerseits wie im Schlussvers 36,13 nur ein Teil des Buches abgedeckt,⁸⁷⁰ andererseits sind die beiden hauptsächlichen künftigen Handlungsorte Stiftszelt und Wüste Sinai benannt. Die Datierung ruft noch einmal den Exodus als epochales Ereignis in Erinnerung. Mit der folgenden Zählung ab 1,2 kommt zu dem Gott und seinem Intimus Mose in 1,1 auch das Volk in den Blick, so dass neben Ort und Zeit auch die prägenden Figuren des nun beginnenden Buches genannt sind.

Die Zählung in Num 1 ist erzähllogisch auffällig unnötig, da die Zahl der Israeliten schon mehrfach genannt worden war: In Ex 12,37 wurde das Volk bereits auf 600.000 Mann geschätzt, in Ex 30,11-16 werden Kopf-Steuern für den Fall einer Volkszählung erwähnt⁸⁷¹ und in Ex 38,26 der Erlös aus dieser Steuer sowie das Zählergebnis genannt: 603.550, also dieselbe Zahl wie in Num 1,46.

Was sagt also Num 1? Tatsächlich finden wir die zwölf Stämme und ihre riesige Größe einerseits und die Ordnung einer Gesellschaft durch ihre strukturierte Zählung andererseits. Dass diese quasi demokratisch, gleichheitlich ist, indem alle (Männer) gezählt werden, wird ebenso betont, wie dass es eine hierarchische Ordnung ist, indem Herausgehobene, „die Berufenen der Gemeinschaft, Repräsentanten für die Stämme ihrer Vorfahren, Oberhäupter über je 1000 in Israel“ (1,16) sind, die beim Zählen helfen. Genau diese Doppelheit von Gleichheit und Hierarchie wird in Num 2 wiederholt, indem dieselben Zahlen noch einmal genannt werden, die Stämme in ihrem Lagern geordnet und dieselben Repräsentanten noch einmal als Führungskräfte vorkommen.⁸⁷² Dass *alle* Stämme gleichermaßen gezählt sind und nur sie *alle zusammen* einen Ring um das Heiligtum JHWHs bilden können, macht jeden dieser Stämme existentiell für „Israel“. In Num 1 und 2 sind die Leviten aus dieser Art der

⁸⁶⁹ S. ähnlich Knierim, Coats, Numeri, FOTL, S. 34: Konstitutiv für das Genre sei Num 1-4.

⁸⁷⁰ S. dazu o. 3.2.2.1.

⁸⁷¹ Hier gibt es aber nur ein explizites Zählkriterium, und das ist das Alter, das höher als zwanzig Jahre sein muss (Ex 30,13).

⁸⁷² Wenn die literarkritische Vermutung Kellermanns, Priesterschrift, S. 17, stimmt, dass die Zählgehilfen wie auch jede Hierarchie in Num 1f in einer frühen Textfassung fehlte, hat die Überlieferungsgeschichte bis zum Endtext den Text in Aufbau und Aussage völlig umgekrempelt (was nicht selten vorkommt). Obige Überlegungen nehmen zur Literarkritik keine Stellung. Die Textformationsgeschichte kann so, wie Kellermann vermutet, und ebenso auch anders gewesen sein. Weil Pg zumeist nur als Textsorte beschrieben wird, der dieser Stil eignet und jenen nicht aufweist, ist die Zuordnung von Num 1; 26 zwar konsensual Ps, aber die Begründungen letztlich aporetisch, was man an Achenbachs Literaturbericht beispielhaft ablesen kann (Achenbach, Vollendung, S. 443-447).

Ordnung herausgenommen und herausgehoben. Ihnen und ihrem Verhältnis zu den (anderen) Israeliten sind Num 3 und 4 gewidmet. Die kultische Welt ist streng und unhintergebar hierarchisch (sie hat schließlich auch einiges Militärisches an sich).⁸⁷³ In sie wird in Num 1 das gesamte Volk Israel eingeordnet.

Die Funktion von Num 1 und 2 geht aber noch über diese inhaltliche Aussage hinaus: Gerade diesbezüglich breitet die bucheröffnende Volkszählung, die genealogisch geordnet ist, einen Teppich der mehrdimensionalen Epistemologie aus, insofern Genealogie genauso wie das Zählen eine „Urform des Weltverstehens“ ist, und damit wohl zurecht als ältester Versuch einer „Systembildung“ angesehen werden kann.⁸⁷⁴

Das Epistemologische von Genealogie, Zählen und Ordnen ist auch daran erkennbar, dass in vormodernen Texten alles Wissen inklusive Sprachtheorie und Etymologie *genealogisch* strukturiert ist.⁸⁷⁵ Eine solche Funktion kann erklären, warum für jeden Stamm seine Zählkriterien wiederholt werden. Es geht also zu Beginn des Buches Numeri um nichts weniger als um den Versuch, „Israel“ zu verstehen – und zwar durch die Perzeption seiner ‚Einzelteile‘.⁸⁷⁶ Dies wird durch eine zweite Volkszählung in Num 26 weiter unterstrichen. (Die Priesterschrift und ihre Supplemente sind aus dieser Perspektive also intellektuelle Schriften.)

Möglicherweise ist auch die Integration von Widersprüchen und die mehrfachen Funktionen für dasselbe eine epistemologische Pointe der literaturgeschichtlichen Integration mehrerer Überarbeitungen des Textes.⁸⁷⁷ Schon der Zählungsbefehl JHWHs lässt in dieselbe Richtung vermuten, weil *ganz* Israel gezählt werden soll (bereits mehrere All-Aussagen: „Zahl der gesamten Gemeinschaft der Nachkommen Israels“) und zugleich mehrere *Einschränkungen* vorgenommen werden („alle Männlichen Kopf für Kopf, die mindestens 20 Jahre alt sind, jeder in Israel, der zum Heer ausziehen kann“, 1,2b-3). Die folgende Zählung ist dem nicht unähnlich, so wandelt sich diese Heeresmusterung (1,2b-3) in eine topographische Ordnung des Lagers rund um das

⁸⁷³ Die Begegnung der zwei Welten von Kultpersonal und allgemeinen Führungspersönlichkeiten ist in Fragen der Macht in Numeri zugunsten der Priester beantwortet: Josua ist an das Gebot Eleasars gebunden (Num 27,18-21), die Krieger einer Schlacht an kultische Reinigungsriten (Num 31,21-24) und Beuteteilungsregeln zwischen den Soldaten, dem Volk und JHWH (Num 31,25-31).

⁸⁷⁴ Speyer, Art. Genealogie, hier Sp. 1148.

⁸⁷⁵ Kellner, Ursprung, S. 45.

⁸⁷⁶ Auch deshalb ist lange nur von „innerhalb“ und „außerhalb“ des Lagers die Rede. Die obigen Überlegungen zum Sinn einer literarischen Zählung geben sich also nicht mit der Konstatierung zufrieden, dass in der Menschheitsgeschichte realiter in der Regel für militärische Musterung oder aus Steuerinteressen das Volk gezählt wurde. Beides ist übrigens als Funktion der Zählungen der Israeliten in Ex 30; 38 und Num 1; 26 benannt.

⁸⁷⁷ So sind die Helfer bei der Zählung vierfach qualifiziert (1,16f): „Dies sind die Berufenen der Gemeinschaft, Repräsentanten für die Stämme ihrer Vorfahren. Oberhäupter über je 1000 in Israel sind sie. So nahmen Mose und Aaron diese Männer dazu, die mit Namen angegeben waren.“

Stiftszelt, und diese in die Reihenfolge des Zugs (Num 2). Damit wird aus einer Quantität nach qualitativen Kriterien, der Zählung, eine geographische Fläche, das Lagern, und daraus eine Zeitabfolge, die Zugsreihenfolge. Das Ganze bekommt noch darüber hinaus durch die literaturgeschichtlichen Anleihen an Gen 46 eine intertextuelle und aus der textimmanenten Perspektive eine historische Ebene.

5.1.1.2. Numeri 26 – genealogische Volkszählung

Die intertextuelle Verbindung von Num 1 und Num 26 ist sehr deutlich, allein schon weil es in beiden Kapiteln um umfangreiche Berichte von Volkszählungen geht, die nach Stämmen geordnet ist. In beiden werden die Begriffe **צבא** und **פקד** verwendet. Die Reihenfolge der gezählten Stämme ist im groben dieselbe (die Reihenfolge Ephraim und Manasse ist vertauscht). Die Gesamtzahlen differieren kaum. Auffällig ist hier der steile Abfall in der Zahl des Stammes Simeon (Num 1: 59.300; Num 26: 22.200, Differenz: -37.100) und der steile Anstieg des Stammes Manasse (Num 1: 32.200; Num 26: 52.700, Differenz: +20.500). Ersterer ist den erzählten Ereignissen aus Num 25 geschuldet.

Dass so langer Text zweimal im Buch vorkommt, ist auffällig und lenkt den Blick auf die Gemeinsamkeiten von 1 und 26. Gleich zu Beginn (26,2) wird auch durch dieselbe widersprüchliche Aufforderung JHWHs, *alle* nach bestimmten *Auswahlkriterien* zu zählen, die Leseanweisung gegeben, Num 26 vor dem Hintergrund von Num 1 zu lesen. Und tatsächlich bekommt auch die Zählung in Num 26 mehrere Funktionen. Sie deckt nicht mehr wie noch Num 1 alle Dimensionen ab, sondern betont das Geschichtliche: Es sind alle aus Ägypten Gezogenen (26,4), aus einzelnen Nachkommen der Söhne Jakobs sind große Familien geworden (26,5-51), ihr Name soll erhalten bleiben (27,4), sie haben episodenhaft erinnerte Geschichte, und diese Liste dient einem künftigen Landerbe (26,52-56). Die Zählung vor vierzig Jahren (Num 1; 26,63) und die Plage nach dem Kundschafterzug (26,64f) werden erinnert.

Die Zählungen im einzelnen sind innerhalb von Num 26 verschieden, insofern je nach Stamm ein anderer Aufbau der Auflistung vorliegt.⁸⁷⁸ Das betont noch stärker als die Präsentation der Zählung selbst die Wahrnehmung der einzelnen Stämme. Im Vergleich zu Num 1 sind in Num 26 die Stämme in einzelne Familien gegliedert. Die Stämme sind zu einer übergeordneten Kategorie geworden, die Familienverbände scheinen dagegen die entscheidenden Einheiten zu sein. Im Gegensatz zur zweiten Musterung in Num 26 wird in Num 1 die Männlichkeit (**זכר**) deutlich betont⁸⁷⁹ und die Abstammung

⁸⁷⁸ S. dazu Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 51; Wilson, Genealogy, S. 183-202; Seebass, Numeri, BK, z.St.

⁸⁷⁹ Die Belege sind Num 1,2.20.22 einerseits und kein Beleg in Num 26 andererseits.

in drei Fällen mit בן – „Sohn“ qualifiziert (Num 1,2.20.22), dies kommt in Num 26 nur bei den Leviten vor.⁸⁸⁰

Der Hauptunterschied besteht in den Gezählten, da es sich in Num 1 um die Generation derer handelt, die am Sinai steht, während in Num 26 diejenigen gezählt werden, die nach der letzten Plage übrig sind, es ist niemand mehr von der ersten Musterung dabei (26,64).⁸⁸¹ Olson hat in Num 26 eine Ausrichtung auf die Landeroberung beobachtet, die unter anderem begründet, warum Num 26 einen neuen Buchabschnitt einleitet. So ist deutbar, dass es in Num 1 eine Liste der Helfer gibt, in Num 26 aber nicht – dafür aber in Num 34 Helfer, die das Land austeilen sollen. Die Dialektik von ‚Gleichheit‘ und Hierarchie, die in Num 1 innerhalb eines Textes zu finden war, ist in bezug auf Num 26; 34 also auf zwei Texte aufgeteilt. Auch die Levitenzählungen haben jeweils eine andere Funktion: in Num 3,15-4,49 werden auch Dienstpläne und Zuständigkeiten geklärt. In Num 26 heißt es nur, dass den Leviten in Israel kein Erbe zustand.⁸⁸² Erklärt wird das dann in Num 35,1-8. „Once again the perspective of the latter half of Numbers is of the certain and imminent possession of the land.“⁸⁸³ So scheint mir eine Ausrichtung auf das Land nicht der wichtigste Unterschied zwischen 1 und 26 zu sein. Vielmehr wird der Ordnung der Gesellschaft und der Systembildung durch Zählen und Ordnen in Num 26 eine Integration der *Geschichte* einzelner Familien wie auch des Gesamtvolkes an die Seite gestellt, insofern einerseits auf einzelne quasi chronikalisch wichtige Ereignisse hingewiesen wird und andererseits darauf, dass aus nahezu jedem Nachkommen der jeweilige Familienverband hervorging. Num 26 schaut damit Zählung und Genealogie noch stärker zusammen als Num 1. Erinnern und Geschichte ist ein Teil des Volkes geworden, was gerade an der Erwähnung der Toten sichtbar wird: der Text hat auch eine Erinnerungsfunktion.⁸⁸⁴ Inhaltlich also unterscheiden sich diese beiden Texte auf den zweiten Blick stark.

Strukturell sind die beiden Texte auch unterschiedlich. Num 26 hat im Gegensatz zu Num 1 hochgradig intertextuelle Funktionen: Bereits vor dem Beginn der Erzählung wird festgehalten, dass das Ganze nach der Plage stattfand (25,19, s. dazu o. 3.2.1.2.). So wird Num 26 eng mit dem zuletzt im Buch Erzählten verknüpft. In 26,3f bildet eine Rede als Ausführungsformel zu der Gottesrede aus 26,2 die Überschrift zur folgenden

⁸⁸⁰ In Num 14,29 wird noch einmal konstatiert, dass es sich bei den in Num 1 Gezählten nur um Männer handelt.

⁸⁸¹ Eine Parallele dazu stellt die doppelte Liste in Gen 35,22-26 und 46,8-27. Auch hier markieren die Differenzen die neue Generation.

⁸⁸² Wenham, Numbers OTG, S. 31.

⁸⁸³ Wenham, Numbers OTG, S. 31.

⁸⁸⁴ Erinnerung identifiziert Leven, Memory, als Anliegen priesterlicher Redaktion im Buch Numeri, um eine künftige Gesellschaft zu entwickeln.

Liste (26,5-50). Sie klassifiziert die Gruppe von Handlungsträgern⁸⁸⁵ auf zweierlei und einander widersprechende Weise: einerseits enthält die Liste (nur) diejenigen, die älter als zwanzig Jahre sind (26,2.4a), was gleichermaßen die Wehrfähigkeit (Num 1,3 u.ö.) und die Schuldfähigkeit (Num 14,29) kennzeichnet – und zugleich mit Num 1 und 14 auf die beiden Texte anspielt, die am Anfang und an der bisherigen Mitte des bisherigen Buches stehen. Andererseits werden diejenigen gezählt, die aus Ägypten gezogen waren (26,4bß; Ex 12,37). Ob sich diese beiden Kriterien ausschließen, ob die erste Gruppe identisch mit der zweiten ist, entscheidet darüber, wie lange das Volk Israel noch in der Wüste bleiben wird. Erst nach der Zählung in 26,64f wird diese Frage – erzähllogisch folgerichtig – beantwortet.⁸⁸⁶ Gleichzeitig ist es die (absolute) Verortung dieser Rede von Mose und Eleasar in 26,3f, die diesen Text als Teil von 22,1-36,13 gekennzeichnet. Bereits hier kann man also sehen, dass die Strukturen im Buch sich auch über Intertextualitäten ergeben, über gekennzeichnete (wie 26,4bß) und nicht gekennzeichnete (wie 26,2.4a).

Num 26 wird eigentümlich von zwei Haltungen zum Verhältnis zu anderen (ortsansässigen) Völkern gerahmt: Erfolgt die Zählung dezidiert nach der Plage, die der Götzendienst und die Mischehen mit sich brachten (25,19), wird im Nachhinein erklärt, dass bei dieser Zählung niemand mehr lebt, der nach dem Kundschafterzug Angst vor Kontakt mit den ortsansässigen unbekannten Völkern äußerte und deshalb lieber zurück nach Ägypten wollte (26,64f, wo es ortsansässige bekannte Völker hat). Dass außerdem just die Zahl des Stammes Simeon einbrach,⁸⁸⁷ zeigt, dass 26 auf 25 hin, also auf den Fortlauf des Buches, komponiert/verfasst wurde, insofern derjenige, der die Midianiterin Kosbi ins das Lager holte, Simri aus dem Stamm Simeon war und damit eine Plage über Israel brachte.⁸⁸⁸ Damit beendet Num 26 auch einen Reigen von Texten seit Num 21,1 (oder 20,14?), in dem Israel anderen Völkern begegnet.

Am Ende der Zählung von Num 26, in 26,63.64.65, werden drei Handlungsbögen abgeschlossen – und zwar über die Nennung von Handlungsträgern: 26,63 verortet die Zählung wie auch 26,3 im Jordantal gegenüber Moab und stellt das Ganze damit in den Erzählszusammenhang von 22,1-36,13. 26,64 vergleicht diese Zählung mit der in Num 1. 26,65 ruft das Verdikt nach der Revolte aus der Kundschaftung von Num 13f in

⁸⁸⁵ Hieran kann man sehen, dass ein „Handlungsträger“ nicht wirklich etwas tun muss, um als solcher zu gelten.

⁸⁸⁶ Damit hat Heinzerlein, Bileams Rätsel, recht, wenn er sagt, Num 26 enthalte Beginn und Ende der Wüstenerzählung.

⁸⁸⁷ Zusätzlich wird bei der Zählung der Wehrfähigen nach der Plage (Num 26) für alle Stämme die Zahl der **פְּקֻדֵּי** angegeben, beim Stamm Simeon ist hingegen nur von dessen **מִשְׁפָּחוֹת** die Rede (Terbuyken, Levi, S. 100 Anm. 20).

⁸⁸⁸ S. o. dazu dass Num 25 zwei Erzählungen behandelt, von denen die erste kein Ende und die zweite keinen Anfang hat.

Erinnerung. Innerhalb der Zählungen werden durch Nebenbemerkungen Bögen zu anderen Erzählungen geschlagen: zum Tod von Nadab und Abihu (26,61; Lev 10), von Datan, Abiram und Korach (26,9-11; 16) und zum Verdienst Kaleb (26,65; 13,30.38).⁸⁸⁹ Die Rekurse auf andere Texte des Numeribuches und andere Ereignisse der (gedachten) Geschichte Israels haben nicht nur die Funktion, das Buch Numeri zusammenzuhalten, sondern sie halten auch fest, dass Israel seine ganze Geschichte und die Erinnerung daran und auch die ganze Tora mitnimmt – ins Land Israel oder zu einem anderen Erbe.

Wenn also überhaupt das Buch Numeri in größere Blöcke einteilbar ist, dann reichte der erste von 1,1-26,65, und der zweite von 27,1-36,13. Dass zugleich beide Blöcke zusammengehören, wird durch die Markierung des Handlungsortes in 26,63 gekennzeichnet, die sich seit 22,1 findet, und die hernach mehrmals bis zur der prominenten Schlussnotiz in 36,13 (und Jos 3,1) wiederholt wird. Es ist diese Ortsangabe, die demnach Grenzen zwischen Buchabschnitten verwischt (22,1; 26,3.63; 31,12; 33,50; 35,1; 36,13). Ebenso die Erwähnung der fünf Erbtöchter in 26,33, deren Erbe erst in 27,1-11 fixiert wird. Auf die Aufteilung durch Los (26,55) kommt 34,13-15, ein Unterabschnitt zu 34,1-12, zurück.⁸⁹⁰ Auf das damit konkurrierende Verteilungssystem (viel geben denen, die viele Leute haben; wenig denen, die wenige Leute haben, 26,54) ist dann die Verteilung der Freistädte abgestimmt (35,9). Damit sind alle intertextuellen Signale von Num 26 auf buchinterne Texte ausgerichtet.⁸⁹¹ Und damit ist auch klar, dass Num 26 nicht wie von Olson vermutet, einen Neubeginn erzählt, sondern einen Komplex abschließt. Es gehört zum Erzählen des Buches Numeri, das zahlreiche Bezüge von hier (Num 26) zu der zweiten großen Hälfte in 27-36 aufweist.

Die epistemologische Funktion von Num 1 weist also auch Num 26 auf – und integriert zusätzlich Geschichte. Num 26 stellt außerdem ein Komplement zu Num 1 in Fragen von Ort und Zeit dar: Gerade weil so ein perfektes Sein, wie es in dieser Zählung

⁸⁸⁹ In den letzten Jahren sind allerdings für Num 26 (und Num 1) hauptsächlich die großen Zahlen der Stämme im Blick: Heinzerlein, Bileams Rätsel, mit vielversprechenden Versuchen, mit der Gematrie von 17 (Zahlenwert „JHWH“), 13 (Zahlenwert „einer“), 40 (Wüstenjahre) und 365 (Sonnenjahrtage) die hohen Zahlen zu erklären; weitere vieldiskutierte Entwürfe legten Davies, *A Mathematical Conundrum*, und Humphreys, *The number of the people*, vor. Es bleibt dabei, dass sich hinter den Zahlen eine mathematische Symbolik verstecken muss, weil sie für bloße Übertreibung zu genau sind: so viel Schreibaufwand ist für Sinnloses oder einfach nur Riesenhaftes zu hoch.

⁸⁹⁰ Landverteilung durch Los ist in exilischen und nachexilischen Texten geradezu ein Motiv insbesondere prophetischer Texte, s. dazu den Belegüberblick bei Achenbach, *Vollendung*, S. 459f.

⁸⁹¹ Dass intertextuelle Signale grundsätzlich wie auch im Fall von Num 26 nicht exklusiv sind, versteht sich von selbst. Dass Num 26 in Gen 46 aufgrund der Reihenfolge und Vorkommen der Namen einen parallelen Text hat, eröffnet noch andere Systeme von Intertextualitäten.

literarisch umgesetzt ist, historisch praktisch nie als staatliche Ordnung bestand, ist es wichtig, sie (wieder) herzustellen: das scheint mir nicht nur Aufforderung von Num 1f und 26 zu sein, sondern auch von 1Chr 1-9. Die zwölf Stämme sind sowohl sinaitisch (Num 1) *und* postsinaitisch (Num 26) an der Grenze zur Erfahrungswelt (zum Begriff s.u. 6.3.2.) der erzählenden Gesellschaft: das macht die Realisierung einer Einigung aller Menschen Israels möglich und die Prolongierung des Sinai machbar.⁸⁹²

Dass diese zweite Hälfte des Buches durch die Frage nach Frauenrechten gerahmt wird, ist feministisch wie redaktionskritisch nicht hoch genug zu werten. Dieser regelrecht feministische Schwerpunkt, der sich in Num 27,1-11 ankündigt (aber nicht durchhält), wird in Num 26 vorbereitet, indem hier Frauen in der Zählung enthalten sind: in Num 26 ist zwar das Ausziehen zum Heer ein Zählkriterium,⁸⁹³ aber eben nicht, dass die Gezählten männlich (זָכָר) sein müssten. Prompt werden acht Frauen mitgezählt:

- Miriam und Jochebed (26,59).
- die Töchter Zelofchads (Machla, Noa, Hogla, Milka und Tirza, 26,33). Die gesamte diesbezügliche Familiengeschichte Zelofchads wird durch die andere Versprachlichung anders als ihr Ko-Text gekennzeichnet (was in der Regel als Hinweis auf Nachträglichkeit interpretiert wird). Liest man doch das Ganze als einen einzigen Text, ist es zumindest merkwürdig, daß für den Vater Zelofchads, Hephher, gesagt wird, daß von ihm die Hephheriter abstammen. Nach dem Text in 26,33 kann diese Linie nur über die Töchter Zelofchads gehen, da Zelofchad keine Brüder hat!⁸⁹⁴
- Serach (26,46). Ihre Existenz in der Liste ist rätselhaft.⁸⁹⁵ Während Miriam eine der drei Hauptfiguren ist, und Jochebed Teil der Genealogie der drei Geschwister, ist Serach unerklärlich. Sie kann keine Erbtöchter sein, weil zuvor drei Söhne Assers,

⁸⁹² Ähnlich Douglas, *In the Wilderness*, S. 39: „[...] the priestly editors were still grieving for the separation of the two kingdoms of Israel. The book teaches that all the sons of Jacob should be included as heirs to the promise.“

⁸⁹³ Was die Nutzbarkeit der Zählung in Num 1 und 26 als Musterung für ein Heer angeht, ist diese explizit, aber Milgrom, *Numbers*, JPS, S. 337, hat darauf hingewiesen, dass zwar ein Mindestalter, aber kein Höchstalter angegeben ist. Dies aber ist m.E. durch die Formulierung כָּל־יִצְחָא זָכָא – „alle, die zum Heer ausziehen können“ gegeben, das m.E. ein Kriterium ist, dass Alte, Blinde, kurz alle Nichtwehrfähigen ausschließt.

⁸⁹⁴ Demnach gibt es wenigstens diese Ausnahme zu der Auffassung, in P „male lineage is the key to identity“ (Camp, *Of Lineages*, S. 191).

⁸⁹⁵ Milgrom, *Numbers*, JPS, z.St.

also ihre Brüder, erwähnt werden (26,44-46). Ihre Nennung wird zumeist als reine Verpflichtung gegenüber der Liste in Gen 46, hier Gen 46,17 verstanden.⁸⁹⁶

- Unbekannt ist noch die Zahl der Frauen mit Namen, die auch Männer tragen können, und grammatisch maskuliner Morphologie.⁸⁹⁷ Serach kann Männer- und Frauenname sein, wie Num 26,12.19.46 innerhalb desselben Textes deutlich macht.⁸⁹⁸ Das ist sowohl biblisch⁸⁹⁹ als auch historisch⁹⁰⁰ durchaus belegt, wenn auch eine Untersuchung für Num 26 selbst noch aussteht. Damit wären Frauen Familienoberhäupter und Gründerinnen.⁹⁰¹

Alle genannten Frauen decken je eine andere Einbindung in die Genealogie Israels ab: Jochebed wird als Frau und Mutter vorgestellt (26,59), Miriam als Schwester (26,59), die Töchter Zelofchads sind als Erbtöchter sozusagen Sohnersatz (26,33), und Serach ist Tochter neben Brüdern (26,46). Die Nennung der Töchter Zelofchads wird in 26,33 und vollends in der nachfolgenden Erzählung gerechtfertigt. Miriam und Jochebed werden

⁸⁹⁶ Bronner, Exodus, listet eine ganze Reihe midraschischer Texte auf, die das besondere Verdienst Serachs ausführen. S. auch Gómez Hernández, Identifikation, S. 26-28, die außerdem aufzeigt, wie kryptojüdische Frauen im Spanien des 15. und 16. Jahrhunderts sich mit Serach identifizierten.

⁸⁹⁷ Das ist gar nicht so abseitig, tatsächlich betreffen die textkritischen Probleme in 27,1-11 die weiblichen oder männlichen Suffixe für die Töchter Zelofchads (s.u.). Gesenius drückte das im 19. Jahrhundert folgendermaßen aus und lässt davon abgesehen es nur zu verständlich sein, dass in dieser Zeit die Psychoanalyse erfunden wurde: „Vermöge einer Erschlaffung in der Differenzierung der Geschlechter, die auch anderwärts zu beobachten ist (vgl. §110k, 144a, 145p, t, u) und die vermutlich aus der Volkssprache in die Büchersprache übergang, beziehen sich nicht selten Maskulin-Suffixe (bes. im Plural) auf weibliche Substantive“ (Ges-K § 135o). Eine textlich-sprachliche Grabung kann hier also erfolgreich sein, z.B. wird in Neh 6,10 jemand Schemaja ben Delaja ben Mehetabel genannt. „Mehetabel“ ist in Gen 36,39 par 1Chr 1,50 aber eine Frau, und zwar die Frau eines Edomiterkönigs. Also gibt es hier die Möglichkeit, daß Neh 6,10 Schemaja als Enkel einer hervorgehobenen Frau vorstellt. Erwägungen dazu und zur Ursache der Frau in dieser Liste s. Fischer, Gotteskinderinnen, S. 258. Ein weiteres Beispiel ist Miriam, die in 1Chr 5,29 unter die „Söhne“ Amrams gerechnet wird (Wacker, Chronik, S. 147).

⁸⁹⁸ AT-weit Männername: Gen 38,30; 2Chr 14,8; Num 26,12.19; Frauenname: Gen 46,17; 1Chr 4,24; 7,30; Num 26,46.

⁸⁹⁹ Insbesondere die Bücher Esra, Nehemia Chronik sind voll von Frauen, die männliche Positionen bekleiden. Hier sei nur Esr 2,61-63 par Neh 7,63-65 erwähnt, wo Priester in die Familie ihrer Frauen einheiraten. In Neh 3,12 baut Hallohesch zusammen mit seinen Töchtern einen Abschnitt der Stadtmauer. In 1Chr 7,24 ist von Scheera die Rede, die drei Städte baute (s. dazu Bail, Blick). In Ez 13,9 wird FalschprophetInnen versagt, in das „Buch des Hauses Israel“ eingeschrieben zu sein. Das wird in Anbetracht der Geburtsverzeichnisse, wie sie in Num 1,18 (aber nicht in Num 26) erwähnt werden, bedeutsam, weil es dort doch heißt, dass nur Männliche gezählt werden. Mit Esr; Neh; Chr und Ez sind alle diejenigen Texte beisammen, die die meisten Übereinstimmungen in jeder Hinsicht mit dem Buch Numeri aufweisen.

⁹⁰⁰ S. dazu Seebass, Bedeutung des Töchtererbrechts, bes. S. 26. Belege bei Renz, Röllig, Handbuch, Bd. 1, S. 86ff. Das ist nicht singulär für Numeritexte: Während der Ort Usen-Scheera (1Chr 7,24) sicher nach einem Frauennamen benannt ist, wird das von Maacha (Jos 13,11) und Abel-bet-Maacha (2Sam 20,14 u.ö.) vermutet. So ist anzunehmen, dass Städte, die Frauennamen tragen, auch von Frauen gegründet oder entscheidend geprägt wurden (Schroer, Auf dem Weg, S. 118).

⁹⁰¹ S. auch Ruth 4,17 „Naomi ist ein Sohn geboren“.

in der Aufzählung der Leviten erwähnt, an deren Ende hervorgehoben ist, dass nur männliche Mitglieder gezählt wurden.⁹⁰²

Dies wiederum lässt erinnern, dass die Begegnung Israels mit den Midianitern eine mit Midianiterinnen war und dass Num 25 und 26 nur narrativ schwach voneinander abgegrenzt sind. So stellen sich Num 25; 26; 27,1-11 als Texte zusammen, in denen Frauen in unterschiedlichem Maße und auf unterschiedliche Weise hervorgehoben sind.

5.1.1.3. Numeri 27,1-11 – das Töchtererbrecht als Familienabsicherung

Nachdem in den drei Versen zuvor (26,63.64.65) drei Handlungsbögen abgeschlossen wurden, ist der Neueinsatz in 27,1f umso auffälliger. Die Töchter treten zur Szenerie von Num 26 dazu, insofern sowohl Mose als auch Eleasar genannt werden (27,2; 26,1.3); dies ist im kanonischen Text eine Fortführung von Num 26. Auch wird der Text rein narrativ angeschlossen, ohne irgendeine Abschnittsmarkierung.

Zusätzlich sind die Repräsentanten der Stämme (27,2) erwähnt, also das hierarchische Element, das in Num 1 vorkam, in Num 26 aber fehlte, und die gesamte Gemeinde (הָעָם, 27,2), also das ‚gleichheitliche‘ Element aus Num 1; 26. Der Eingang des Stiftszeltes stellt nun noch das Symbol für göttliche Anwesenheit dar. So finden wir hier die größtmögliche (und hierarchische) Öffentlichkeit.⁹⁰³ Durch die lange genealogische Namensnennung der Töchter (27,1) bekommt die Erzählung eine sehr feierliche Note.

Weiterhin werden Grenzen der abgeschlossenen Erzähleinheiten verwischt, indem das Thema der Frauen-Reklamation die Verteilung des Erblandes aus 26,52-56 ist, also einen direkten Rückbezug darstellt. Dass dieselben Töchter bereits in der Volkszählungsliste genannt sind (26,33), tut ein Übriges.

Der Anschluss an Num 26 ist vielfach reflektiert worden: Raschi folgt Tanchuma Sifre zu 27,4 und bringt 26,64f; 27,1ff mit Num 13-14 in Verbindung und führt aus, dass über die Frauen nicht die Strafe wegen der Kundschafter verhängt worden war, weil sie das Land liebten.⁹⁰⁴ Während die Männer in 14,4 einen Führer zurück nach Ägypten

⁹⁰² Allerdings ist die Nennung von Jochebed, Miriam und Aaron ein geschichtlicher Exkurs. Sie leben in der erzählten linear gelesenen Welt von Num 26 nicht mehr.

⁹⁰³ „Größtmöglich“ bezieht sich hier auf das Personentableau des Numeribuches, aber auch auf die anderen Ordaltex te Num 9,6-14; 15,32-36; 36,1-12. Hierzu könnte man eigentlich auch Num 32 rechnen, wenn nicht Mose der Bitte der zweieinhalb Stämme aus eigener Autorität entschieden hätte. Jedenfalls ist in keinem dieser Texte die Öffentlichkeit so groß wie in Num 27,1-12. Desweiteren ist sie hierarchisch bzw. nach soziologischen Gruppen sortiert: alle IsraelitInnen werden auch Zeugen der Josua-Einsetzung, aber hier sind sie nicht in Gruppen geteilt.

⁹⁰⁴ Ähnlich noch seine Auslegung zu ihrem Stammbaum: „Von den Familien Menasche ben Josef“: „Warum steht dies, da doch bereits steht ‚ben Menasche‘? Nur, um dir zu sagen, daß Josef das Land liebte; so heißt es (Gen 40,25), bringet meine Gebeine hinauf; und auch seine Töchter das Land liebten, wie es heißt, gebt uns Erbesitz; und um dich zu lehren, daß sie alle Fromme waren; denn, wenn die Handlungen eines Menschen und die seiner Väter unbekannt sind und der Vers es dir bei einem von ihnen

einsetzen wollen und eben das in Num 26,64 in Erinnerung gerufen wird, verlangen die Frauen in 27,4 Erbesitz im Verheißenen Land. Tatsächlich handeln in Num 13-14 nur Männer, was noch darin deutlich wird, dass die in 14,3 sprechende Gruppe „unsere Frauen und Kinder“ erwähnt, es sich also nur um Männer handeln kann. Dazu sind nach Num 14,29 nur diejenigen betroffen, die in Num 1 gemustert worden waren, das waren explizit Männer. Noch viel weiter geht der aschkenasische Kommentar Kli Yakar⁹⁰⁵ aus dem 17. Jh., der das לך לך in 13,2 auslegt. Hierzu habe es eine Rede JHWHs an Mose gegeben:

„With My knowledge from seeing into the future, it would be better to send women, who cherish the Land because they don't count its fault. But for you (*lekha*), with your knowledge, if you think that they (masc) are fit and the Land is dear to them, then send men. Therefore, send *for yourselves*, according to *your* level of knowledge, men. But according to My knowledge, it would be better to send women, as I said.“⁹⁰⁶

Tatsächlich gibt es in der Tora m.W. sonst keine Aussagen von IsraelitInnen, die es nicht erwarten können, ins Land zu kommen – mit Ausnahme von Num 36,1-12. So wird Num 27,1-11 zur Gegengeschichte der Kundschaftererzählung Num 13-14. Auch steht das Anliegen der Töchter gegen das Anliegen von Ruben, Gad und Manasse, auf der Ostseite des Jordan zu bleiben (Num 32). Ihre Bitte ist also auf die Zukunft und die Realisierung der Verheißung ausgerichtet.

Sie treten in einem Moment auf, in dem außer Josua, Kaleb, Eleasar und Mose niemand mehr von der Generation der Kundschafter lebt (26,64). Dies ist eine gefährliche literarische Situation: Nachfolgende Generationen ohne Konnex zur vorherigen kommen im AT selten gut weg. In Ri 2,10 und Ex 1,8 heißt es, nun lebten nur noch Menschen, die JHWH bzw. Josef nicht mehr kannten. Dies ist ein Traditionsabbruch; sie sind entsprechend auch nicht genealogisch eingereiht. Die Bosheit Pharaos und Chaos der Bevölkerung sind in ihrer Geschichtslosigkeit, in ihrer geschichtlichen Unkenntnis, begründet.⁹⁰⁷ Damit unternehmen diese Texte letztlich eine Gleichsetzung von Geschichtslosigkeit und Gottlosigkeit. Beides trifft auf die Töchter dezidiert nicht

kundtut und seinen Stammbaum zu seinen Lobe nennt, so ist er ein Frommer, der von Frommen stammt.“ (Raschi mit Sifre).

⁹⁰⁵ Zitiert nach Antonelli, Image.

⁹⁰⁶ Antonelli, Image, S. 353. Die Aussagen dieses Textes zu Num 13f und 27 entsprechen nicht den modernen Anforderungen an wissenschaftliche Exegese. Und doch kann er die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass Num 13f eine „Männer“geschichte ist – ebenso wie Num 16f trotz der Frauen, die sich zu ihren Männern an die Zelteingänge stellen. Darüberhinaus ist feminismusgeschichtlich hochinteressant, dass ein solcher Text im 17. Jahrhundert denkbar war.

⁹⁰⁷ Hier ziehe ich also erneut theologische Rückschlüsse aus redaktionskritisch verursachten Bemerkungen in den Bibeltexten, s. zur redaktionskritischen Interpretation einer Verbindung der sonst unverbundenen Erzelter- und Exodusgeschichte im Fall von Ex 1 Schmid, Erzväter, S. 69-73; Gertz, Tradition, S. 349-379.

zu. Sie vermeiden den Traditions- und Geschichtsabbruch und damit die Gottvergessenheit durch die Formulierung ihres Anliegens. Im Gegenteil ist die von ihnen genannte Motivation die Tradierung des Namens ihres Vaters – noch dazu eines Mannes, der aufgrund seiner Sünden starb (27,3). Ihre Ausrichtung auf die Vergangenheit durch die Gestaltung der Zukunft⁹⁰⁸ knüpft also eine Verbindung zu Num 26.⁹⁰⁹ Folgerichtig wurde in rabbinischer Auslegung gerade ihre Frömmigkeit und Rechtschaffenheit, hervorgehoben, die ja im übrigen die des Mose an dieser Stelle übertrifft.

Und doch bleibt das formulierte Anliegen der Frauen rein im patriarchalen Denken und System: sie wollen den Namen⁹¹⁰ des *Vaters* bewahren. Allerdings weist die Realisierung dieses patriarchalen Systems aus dem Patriarchat heraus: die Überwindung des Patriarchats ist in seiner Erfüllung bereits enthalten. Sie fordern die Aufrechterhaltung des Systems ein (die Bewahrung des Namens) und erreichen eine Änderung des Systems (das Erbrecht).⁹¹¹ Nur die Ungerechtigkeit der Absage an ihre Bitte könnte die patriarchale Herrschaft ohne Frauenteilhabe erhalten – und dieses Patriarchat dem Untergang weihen. „Die fünf Schwestern wurden das Vorbild, wo jüdische Frauen ihr Recht gegenüber den Rabbinern einforderten, sei es in talmudischer Zeit, im Mittelalter oder in der Neuzeit.“⁹¹²

Tatsächlich zeigen moderne Reaktionen auf Feministinnen dieselben Züge wie die Reaktionen im Text der Bibel: die beteiligten Männer wissen mit solchen Anliegen schier gar nichts anzufangen (wie Mose) und sie argwöhnen, ob es sich angesichts solch abstruser Bitten wohl überhaupt um Frauen handelt.⁹¹³ in 27,7a ist das Suffix zweimal zwischen Maskulinum und Femininum textkritisch strittig,⁹¹⁴ und das Nun rabati in 27,5

⁹⁰⁸ Am Ende sind hier ähnliche Probleme wie in der Genesis verhandelt, weil es auch dort vielfach um (fehlende) Nachkommen geht: bei Abraham soll zunächst der Knecht erben (Gen 15,2). Das Problem wird durch die gesamte Genesis wiederholt und variiert. Welche Erstgeburtsreihenfolge dann Söhne verschiedener Frauen haben, wird ebenfalls variiert. Die Mehrungsverheißung bringt also Folgeprobleme mit sich.

⁹⁰⁹ Shemesh, *gender*, S. 86, sieht dagegen die Konzentration auf die Nachkommen der biblischen Frauen Tamar (Gen 38), Ruth (Ruth 3), der Töchter Lots (Gen 19) und vieler anderer als viel positiver an.

⁹¹⁰ Dabei ist für diese Fragen nachrangig, ob es nur um den Erhalt des Namens geht, oder um den Erhalt des Rechtstitels (Westbrock, *Property*, S. 75). Tatsächlich ist die Erhaltung des Namens an Landbesitz gebunden (Schmidt, *Das 4. Buch Mose*, ATD, S. 164). Eine *erzählerische* Pointe besteht im übrigen darin, dass Zelfchads Name nur überliefert wird, weil seine Töchter ihr Erbrecht durchgesetzt haben.

⁹¹¹ Hier verwundert es nicht, dass rabbinische Folgediskussionen um Erbfälle von Frauen den Sinn der Regelung von Num 27,1-11 nachgerade umdrehen (s. dazu Ilan, *Inheritance*).

⁹¹² Nave Levinson, *Was wurde aus Saras Töchtern*, S. 62. Sie wurden sogar in modernen Auslegungen als Feministinnen bezeichnet: Derby, *Daughters*, S. 169; Ron, *Daughters*, S. 260-262; dagegen Shemesh, *Gender*.

⁹¹³ In der Moderne sind hier die Pamphlete über Blaustrümpfe oder die Polemiken über die „Radikalfeministinnen“ zu nennen.

⁹¹⁴ Ähnliche textkritische Unstimmigkeiten noch in Jos 17,4.

betrifft nicht umsonst ein feminines Personalpronomen.⁹¹⁵ Diese Fälle scheinen mir in einem so kurzen Text zu viele, um zufällig, sprich fehlerhafte Überlieferungen zu sein. Vielmehr lässt sich überlegen, ob nicht die Frage, ob die Töchter als Landbesitzer (sic) nun als männlich zu gelten haben oder nicht, sich in der Textgeschichte findet. In Ermangelung von parallelen Diskussionen in talmudischen Texten lässt sich eine solche Deutung nicht erhärten.⁹¹⁶ Aber das Phänomen bleibt auffällig.

In Num 26; 27,1-11 werden Abschnittsgrenzen sowohl gesetzt als auch verwischt. Die buchstrukturierende Funktion der sich in die Tradition einschreibenden Töchter findet ein Pendant in den rahmenden Funktionen, die Prophetinnen in den Vorderen ProphetInnenbüchern innehaben.⁹¹⁷

Dieser Text 27,1-11 wird inzwischen als sehr jung angesehen.⁹¹⁸ Wenn **אחזת** tatsächlich ein P-Begriff und **נחלה** ein D-Begriff ist,⁹¹⁹ dann vereint dieser Text beide Sprachen (27,4.7.11)⁹²⁰ entsprechend der Harmonisierungstendenzen derjenigen Redaktionen, die beide Horizonte vereinen wollte.⁹²¹ Drei der fünf Namen sind als Städte- bzw. Distriktnamen, also als geographische, nicht als Personennamen überliefert (Hogla und Noa); Tirza ist eine auch biblisch überlieferte Stadt (Jos 12,24; 1Kön 14,17; 15,21).⁹²² Das deckt sich mit anderen Nachfahren des Stammes Manasse, wie Schechem und Gilead, die ebenfalls geographische Namen sind. Ieser, Chelek, Asriel, Schemida sind auf Ostraka aus dem Samaria des 8. Jh.v.Chr. überliefert.

⁹¹⁵ Es gibt einige größer geschriebene Buchstaben in hebräischen Bibelhandschriften. Num 27,5 bleibt bislang eine Crux. Von der Möglichkeit, dass ein solcher Buchstabe auf etwas Wichtiges hinweist wie mit Lev 11,42 die Mitte der Tora oder wie in Dtn 6,4 Anfang und Ende des Schma, wird im Fall von Num 27,5 in der textkritischen Forschung abgesehen (Kelley, Mynatt, Crawford, Masorah, S. 36). Das Nun rabati, das seinen Namen aus der Massora parva hat (s. BHS zu 27,5) wird als „bedeutungslos“ eingeschätzt (Tov, Text, S. 46).

⁹¹⁶ Höchstens mit Hillel: „An den Orten, an denen es an Männern fehlt, bestrebe dich, ein Mann zu sein“ (Pirke Abot, II,6).

⁹¹⁷ Butting, Prophetinnen.

⁹¹⁸ Galt der Text einstmals als „P“, so zuerst bei Gray, Numbers, ICC, z.St., wird er heute als noch jünger angesehen: So ordnet Achenbach, Vollendung, S. 572f, ihn zur Theokratischen Bearbeitung I. Für Schmidt, Das 4. Buch Mose, ATD, S. 163, ist Num 27,1-11 eine Erweiterung einer einstmals selbständigen Priesterschrift.

⁹¹⁹ Knauf, Priesterschrift.

⁹²⁰ Dazu kommt der Samaritanus, der schon in V.4 **אחזת נחלה** hat.

⁹²¹ Wenn man davon ausgeht, dass Landverteilung und Besitz im konkreten das Interesse dieses Textes ist, was m.E. nicht unbedingt der Fall ist, dann liegt die Vorgeschichte dieser Regelung in einer Zeit, in der Landbesitz noch eine Realität war (Knierim, Coats, Numbers. FOTL, S. 274).

⁹²² Mathys, Personennamen, S. 237, fasst zusammen, dass „Milka“ einerseits ein künstlicher Name sei – genauso wie die der anderen Schwestern – und dass es sich zugleich um Ortsnamen handelt (ebd., S. 241). **מלכה** heißt „Die Königliche“ und ist damit Sara, der „Fürstin“ vergleichbar, und kennzeichnet, dass sie aus literarisch vornehmer Familie stammt.

Vieles an diesem Text ist hochsymbolisch: So sind die Töchter Zelofchads das siebte Glied der Genealogie (wenn Joseph das erste ist).⁹²³ Der Stamm Manasse ist als siebter in der Liste der Stämme genannt.⁹²⁴ Diese Betonung der siebten Position teilt Numeri mit dem Buch Ruth, wo Boas das siebte Glied in der Liste ist.⁹²⁵ Ruth selbst wiederum ist *mehr* wert ist als sieben Söhne (4,15). Der Übertreffung der Söhne durch die ausländische Ruth steht die Ersetzung der Söhne durch die Töchter Zelofchads gegenüber.⁹²⁶ In rabbinischen Auslegungstraditionen wird massiv die Gleichberechtigung aller fünf Frauen untereinander hervorgehoben,⁹²⁷ was dann in Num 36 einen deutlichen Gegensatz erfährt, insofern die widersprechenden Männer sehr hierarchisch organisiert sind und sich verhalten (s.u.). Die Töchter Zelofchads sind die einzigen explizit genannten Frauen der Bibel, die ein Anliegen an Mose richten.

Das von ihnen durchgesetzte Töchtererbrecht wird in 27,11 mit **חֵקֶת** und **מִשְׁפָּט** besonders gravitatisch gekennzeichnet. Solche Betonung ist im Buch Numeri wie überhaupt in der Tora nur noch selten zu finden. Mit 36,13 wird ausgerechnet der Schlusssatz des ganzen Buches ähnlich pathetisch gewichtet (**מִצּוֹת** und **מִשְׁפָּטִים**).

Zu all dem kommt noch eine weitere Pointe hinzu: in Num 26 soll die Landverteilung auf dreierlei einander widersprechende Weisen verlaufen, nach der Anzahl der Menschen (26,53), nach der Größe der Familien (26,54) und nach Los (26,55). Diese mehrfache Widersprüchlichkeit genau derjenigen Regelung, die dann die Töchter Zelofchads kritisieren, ruft die Weltordnungsfunktion der Listen Num 1 und 26 in Erinnerung. In diese Weltordnung klagen sich nun Töchter als Erbinen ein. Sie wollen Verantwortung – letztlich als pater familias – tragen. Deutlicher kann eine politische Auseinandersetzung als historischer Hintergrund nicht formuliert werden.

⁹²³ Möglicherweise war die Genealogie ursprünglich nicht so lang, sie wurde nach der Meinung Schmidts (Das 4. Buch Mose, ATD, S. 163f) „an die Genealogie Hefers, die sich aus den Erweiterungen in 26,28-32 ergab, angeglichen.“ Damit sieben Generationen zu haben, kann m.E. eine Motivation dafür gewesen sein.

⁹²⁴ Milgrom, Numbers, JPS, S. 224.

⁹²⁵ Fischer, Männerstammbaum, S. 203. Sie verweist mit Braulik auch darauf, dass das Rutbuch in vielen Punkten mit der Siebener-Struktur des Dtn konform geht (ebd., S. 203 Anm. 25). Insgesamt könnten die Bezüge zwischen Num 27,1-11 und Ruth mindestens auf sachlicher Ebene erheblich größer sein als bislang angenommen. In beiden Texten geht es um den Erhalt des Vaternamens und die Existenz der Frauen, um Exegese und Rechtsstreit, in denen Frauen Recht bekommen (zur Halacha Ruths s. Fischer, Männerstammbaum, S. 202f) und um den Platz der Frauen in Genealogien, in Ruth sogar um weibliche Genealogien (Ruth 4,11f).

⁹²⁶ Die siebente Position in einer Genealogie ist insbesondere in später nachexilischer Zeit besonders wichtig, s. noch äthHen (wahrscheinlich aus dem 3. Jh. v.Chr.). Den siebenten Platz in der Liste der Wächter nimmt Dan’el ein, (äth Hen 6,7). Numerisch entspricht seine Position der von Henoch, der in der Reihe nach Adam auch an siebenter Stelle steht, vgl. Jud 14 (Bedenbender, Unter Engeln, S. 37).

⁹²⁷ Z.B. Sifre.

5.1.1.4. Numeri 36,1-12 – Stamm gegen Familie

Mit einer Wiederaufnahme des Töchtererbrechts schließt das Buch Numeri. Num 36,1-12 spricht ein Problem an, das der Neuregelung in Num 27,1-11 inhärent ist.⁹²⁸ Auch über das gemeinsame Thema hinaus ähneln sich die Texte 27,1-11 und 36,1-12. Da ist besonders die Anlage der Handlung, dass nämlich genealogisch filiierte Menschen zu entsprechenden Autoritäten treten und ihr Anliegen in aller Öffentlichkeit vortragen, das Mose (aufgrund einer Rücksprache mit JHWH) entscheidet. Die Parallelität ist noch durch das **קָרָב** qal in beider Einleitungen gekennzeichnet.⁹²⁹ Diese Ähnlichkeiten überwiegen m.E. denen zu allen anderen kasuistischen Texten (Lev 24,10-23; Num 9,6-14; 15,32-36), denen vor allem die grundsätzliche Art der Rechtsfindung gemeinsam ist und damit womöglich ihre literarisch-rechtsgeschichtliche Herkunft, nicht aber ihre konkrete Ausgestaltung.⁹³⁰ Wichtiger scheint mir für die Exegese von Num 27,1-11; 36,1-12, dass immer wieder ähnlich strukturierte Situationen der Öffentlichkeit konstruiert werden, um die Landverteilung zu diskutieren und zu verhandeln.⁹³¹

Die Wiederverhandlung des Töchtererbrechts bildet die dritte Modifikation (27,1-11; 32,28-38 mit 34,13-15) des Landverteilungsschlüssels (26,53-56) innerhalb desselben Buches. Nachdem die Töchter Zelofchads die Ausweitung des Erbrechts auch auf Töchter erreicht haben, um den Namen des pater familias und damit seine Herrschaft über seine Familie aufrechtzuerhalten, thematisieren die Männer des Stammes Manasse hier den möglichen Konflikt zwischen Familie und Clan. Die Solidarität der Töchter mit ihrem Vater zugunsten ihres Familienverbandes (sie erhalten nach Num 26,32b implizit immerhin den Familienverband Hephers) kann dazu führen, dass der Landanteil des Stammes Schaden nimmt.⁹³² Tatsächlich kommt in Num 36 allein der Ausdruck **נחלה** 17mal vor. Und im Gegensatz zu Num 27,1-11 (2x) kommt der Ausdruck **בני ישראל** in Num 36 mit elf Nennungen sehr oft vor. Inhaltlich ist mit Num 36,9 ist die Volkwerdung Israels abgeschlossen. So wird am Schluß des Buches anhand der Töchter, ihrem Erbrecht und der Frage eines Stammeswechsels die Bedeutung der zwölf Stämme betont.⁹³³ Dies ist ein Ring, der sich von Num 1; 26, 27 und 36 über das Buch

⁹²⁸ S.o. Kap. 2.1.3.4. Auch wenn es sich bei Num 36,1-12 nicht um einen Zusatz zum bereits fertigen Buch Numeri handelt, ist an dem jungen Entstehungsdatum des Textes kaum zu zweifeln (Knierim, Coats, Numbers. FOTL, S. 330; Schmidt, Das 4. Buch Mose, ATD, S. 223, und viele andere).

⁹²⁹ Gegen Achenbach, Vollendung, S. 571f, der in Num 27,1-11 und 36,1-12 zwei deutlich unterschiedlich strukturierte Texte sieht.

⁹³⁰ Gegen Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 56; Millard, Mündlichkeit, S. 279.

⁹³¹ Num 27,1f, mit Achenbach, Vollendung, S. 567f, wohl parallel zu Jos 17,4; aber auch Num 32,2; Jos 21,1f.

⁹³² Interessanterweise wurde ein Gegeneinander zwischen den Familienverbänden Manasses und der Familie Zelofchads bereits von den Töchtern Zelofchads aufgemacht (27,4).

⁹³³ Dies bildet ein Pendant zu den vier Erzmüttern Lea, Rahel, Bilha und Silpa, die „Israel bauten“ (Fischer Art. Frau in der Literatur, Kap. 3).

legt. Erneut sind es also die Handlungsträger/ das Volk Israel, die hier thematisiert werden.

Allerdings stimmt ihr Hinweis auf das Jubeljahr nicht mit dem Text in Lev 25,10 überein – und auch mit keiner denkbaren oder stattgehabten Praxis.⁹³⁴ Das kann mehrere Gründe haben: entweder lag zum Abfassungszeitpunkt eine andere rechtliche Regelung vor, und es gab keine Möglichkeiten der Abgleichung mit Lev 25,10, oder die Männer des Stammes sollen verunglimpft werden. In jedem Fall weisen sie mit dem „Befreiungsjahr“⁹³⁵ auf den biblisch prominentesten Fall von Landbesitz und Familienbesitz hin und einem der Versuche der hebräischen Bibel, eine gerechte Gesellschaft mit einem Ausgleich von Besitzunterschieden umzusetzen. Diese Ziele teilen die Männer des Stammes mit den Töchtern Zelofchads. Damit kommt eine andere Funktion von 36,4 hervor: die der textlichen Anspielung. Mit „Jubeljahr“ werden genau diejenigen Themen in die Erinnerung der Figuren und der RezipientInnen gerufen, die auch die Töchter Zelofchads nach 27,3f ansprachen: Gerechtigkeit, Familientradition und JHWH.

In ihrer Gruppenstruktur stehen die Männer Manasses diametral gegen die Töchter Zelofchads, die als fünf gleichberechtigt auftraten. Die Männer treten nach Rangordnung auf und reden Mose nur noch wie sonst Gad und Ruben untertänig an (36,2; 32,25.27); sie stehen nicht vor dem Zelt der Begegnung (das ausgerechnet in 27,2 zum vorerst letzten Mal erwähnt wurde, s. noch Jos 18,1), und bekommen den Gottesbescheid nur vermittelt durch Mose, keine Rede davon, dass Mose JHWH befragt habe (36,5). Auch reden sie noch nicht einmal *mit* Mose, sondern in seiner Gegenwart (לפני). So wundert es nicht, dass der Satz „Dies ist das Wort, das JHWH befohlen hat“ nur in 30,2 und 36,6 vorkommt. In 30,2 wurden die Schwurmöglichkeiten einer unmündigen Frau unter der Verantwortung des ihr vorgesetzten Hausherrn erläutert. Es ist die Hierarchie, die sie repräsentieren, und damit ein Komplement zur ‚Gleichheit‘ von 27,1-11 darstellen.

Den Söhnen Manasses wird wie den Töchtern Zelofchads Recht gegeben. Die häufiger geäußerten feministischen Enttäuschungen über 36 im Gegensatz zu 27,1-11 betreffen die Annahme, die Töchter Zelofchads würden nun mit ihren Cousins verheiratet werden.⁹³⁶ Diese aber ist falsch: Zunächst einmal steht der sensationelle Satz „sie können heiraten, wen sie wollen“ (36,6). Das war und ist noch in der Moderne nicht die Regel. Wichtig ist bei der nachfolgenden Einschränkung, zu bedenken, dass „Brüder des

⁹³⁴ Zu Theologie und Soziologie des „Befreiungsjahrs“ Gerstenberger, Das dritte Buch Mose, ATD, S. 359-364.

⁹³⁵ Begriff von Gerstenberger, Das dritte Buch Mose, ATD, S. 359-364.

⁹³⁶ Rapp, Numeri, S. 63. Ähnlich schon Sterring, Will, S. 98.

Vaters“ nicht unbedingt die leiblichen Cousins meint: zunächst hatte in der literarischen Fiktion von Num 26 Zelofchad keine leiblichen Brüder.⁹³⁷ Auch ist der Begriff „Bruder“ in Numeri selten auf eine Art vorbürgerliche Kleinfamilie gemünzt, und zwar nur an drei Stellen und immer im Singular.⁹³⁸ Dass die Abgeordneten aus dem Stamm Manasse die einzigen sind, die im Buch מָנַסֶּס – „Bruder“ singularisch und nicht leiblich verwenden, zeigt, dass sie ihrem Anliegen das besondere Gewicht der Blutsbande geben.⁹³⁹ Dass es wiederum „nur“ die Söhne der Onkel sind, belässt einen Abstand zwischen dem Hohepriester und den Töchtern Zelofchads. Sodann hatte die gesamte Vormoderne einen weiten Begriff von „Vater“, „Sohn“, „Bruder“, „Cousin“, „Neffe“, das betraf letztlich alle männlichen Verwandten – für die weiblichen gilt hier das Entsprechende. Außerdem handelt es sich um einen fiktionalen Text. In der Erzählwelt des Buches Numeri heißt das, dass die Töchter Zelofchads aus der männlichen Hälfte von 52.500 Menschen ihres Stammes wählen dürfen.⁹⁴¹ Historisch haben alle Menschen des Nahen Ostens letztlich bis heute zumeist im erweiterten Verwandtenkreis geheiratet. Aber auch aus einem anderen Grund ist die moderne feministische Enttäuschung über Num 36,1-12 nicht angebracht: Die Männer Manasses haben Recht. Sie weisen darauf hin, dass ein Töchtererbrecht und damit ein Element einer Matrilinearität sich nicht einfach in ein patriarchales Gesellschaftssystem überführen lässt. Die gefundene

⁹³⁷ Das ist in 1Chr 7 anders. Hier geht aber alles aus der vermutlichen Motivation, den Stamm Manasse zu verumglimpfen, drunter und drüber, und ist auch textlich undeutlich: Hiernach hatte Manasse eine Nebenfrau, mit der er Asriel, Machir und die Tochter Maacha bekam (1Chr 7,14). Diese aber ist in 7,16 Machirs Ehefrau und gebiert ihm Peresch und Scheresch (7,16). Jedenfalls sind Machirs Söhne zuvor Gilead, Huppim, Schuppim und Zelofchad. Der hatte nach 1Chr 7 also Brüder.

⁹³⁸ Num 6,7; 20,8; 27,13. Dagegen übertragen auf andere Angehörige einer (Volks-)Gruppe: Num 8,26; 14,4; 16,10; 18,2,6; 20,3,14; 25,6; 32,6. In Num 27,1-11 unterliegt der Ausdruck in seiner Bedeutung auf leibliche oder entfernter leibliche „Brüder“ gerade der Klärung. Wo es sich auf die „Brüder unseres Vaters“ (= Zelofchad), wie in 27,4,7 bezieht, muss der Ausdruck sich auf weitere Verwandtschaft beziehen, weil Zelofchad nach Num 26,33 keine leiblichen Brüder hatte. Die rechtliche Regelung in 27,8-11a wiederum macht nur Sinn, wenn es um immer größere Kreise der Blutverwandtschaften geht. Hier wird deutlich, dass wie auch im Fall von מָנַסֶּס – „Sohn“ für jede Stelle einzeln geklärt werden muss, ob es sich hier um eine enge oder eine (sehr) weite leibliche Verwandtschaft handelt.

⁹³⁹ In 1Chr 23,21f wird statt in Num 36,10f die in der Moderne vermutete Regelung, es werde unter Blutsverwandten geheiratet, umgesetzt: Eleasar der Levit hatte keine Söhne, sondern nur Töchter, sie heirateten ihre „Brüder“, die Söhne seines Bruders Kis. Einen Gegenpol dazu stellt 1Chr 2,34 dar: Scheschach hatte keine Söhne, sondern nur Töchter und gibt seine Tochter seinem ägyptischen Knecht Jarha. Sie gebiert ihm Nachkommen, diese sind als Nachfahren Scheschachs aufgeführt. Hier also wird außerhalb ganz Israels geheiratet, und die Tochter führt gleichwohl die väterliche Linie fort. Das wiederum zeigt, dass der gemeinsame Horizont von Chronik und Numeri nicht blind angenommen werden sollte: es gibt offensichtliche rechtliche Verbindungen, wie sie aber genau in der rechtshistorischen und textlichen Datierung zu gewichten sind, muss hier offen bleiben.

⁹⁴⁰ So z.B. in Gen 29,5 und Lev 10,14.

⁹⁴¹ Als Frau eine Frau zu heiraten, war mindestens unüblich. Entsprechende Zeugnisse sind aus dem Nahen Osten der Antike, im Gegensatz zu anderen Gesellschaft, nicht bekannt.

Regelung ist der einzig mögliche Kompromiss, ohne das gesamte Gesellschaftssystem zu ändern.

Die buchstrukturierende Funktion der Volksmitglieder einerseits (Num 1; 26) und der weiblichen Erben andererseits (Num 27,1-11; 36,1-12) trifft sich mit der festgestellten hohen Bedeutung der Handlungsträger für die Abgrenzung der einzelnen Texte. Desweiteren ließ sich zeigen, dass Buchstrukturen (wie schon die temporalen Gliederungssignale der Iterative 9,15-11,4 und Durative 9,15-12,15) sukzessive vorbereitet werden, ein neuer Zusammenhang also nicht abrupt beginnt. Und: die einen Strukturen konkurrieren mit anderen, die quer zu ihnen stehen (so 1-26; 27-36 zu 1-9/10/11; 9/10/11-36, s. dazu u. 5.3.).

Num 36 ist kein buchhistorischer Nachtrag zu einem mehr oder minder vollständigen Buch Numeri*. Die redaktionsgeschichtliche Unwahrscheinlichkeit ist oben bereits ausgeführt worden (2.1.3.4.). Dazu kommt: 35,34 schließt den Text 35,16-34 ab und nicht einen textübergreifenden Buchteil (s.o. 3.2.5.4.). Hier liegt der Fall also anders als in Lev 26; 27.

Trotzdem bleibt die Frage: Warum steht Num 36 am Schluss des Buches? Zunächst kann man sehr mit einem sehr weiten Verständnis von einer Stichwortanbindung zu Num 35 sprechen. Dazu kommt aber Gewichtigeres: Die von den Männern Manasse angefragte Gesellschaftsstruktur wird immer wieder im gesamten Buch thematisiert und folgerichtig auch am Ende. Die Landverteilung, Heirat, das Jubeljahr und Vererbung sind eher utopisch-positive Themen, mit denen das Buch erheblich positiver enden kann als mit anderen Themen zur Landverteilung wie Num 32; 34 oder 35. Und endlich schafft Num 36,1-12 zusammen mit 27,1-11 eine Klammer, die dazwischenstehende Texte einschließen, wenn sie sie schon nicht prägen oder dominieren. Diese Klammer wird durch das Wiederaufgreifen von **משפט** und **חקת** (27,11) durch das **משפטים** und **מצות** in der Buchunterschrift in 36,13 noch deutlicher.

5.1.2. Die Balak-Bileam-Erzählung im Buch Numeri

Gegen Ende der Textgruppe Num 20-25 findet sich mit der Balak-Bileam-Erzählung der umfangreichste Einzeltext des Buches. Obwohl der Text Kennzeichen einer mehrfachen Überarbeitung und Fortschreibung zeigt,⁹⁴² ist er kongenial in den Kontext des Buches Numeri eingefügt und führt verschiedenste Themen der gesamten Tora

⁹⁴² S. dazu mit Konzentration auf das Prophetenbild Rösel, Tradition. Die ältesten Textteile sind konsensual in den Sprüchen zu finden, s. ebd. und die gesamte Kommentarliteratur. Zur Literarkritik s. immer noch der überzeugendste Entwurf Rouillard, Pericope.

zusammen.⁹⁴³ Wie bereits oben angesprochen, macht 22,1-2 die gesamte Erzählung zur vierten Episode der Thematik um die feindliche Begegnung anderer Völker mit Israel. Balak steht also in der Kette Sihon – „Jaser“⁹⁴⁴ – Og – Balak. Zusätzlich bildet 22,2 die vorletzte Variation der textimmanenten Verweise auf fern vergangenes (20,14-16; 22,5.11), nah vergangenes (22,2) und gegenwärtiges (21,1) Ergehen Israels in der Begegnung mit anderen Völkern, so ist die Balak-Bileam-Erzählung auch diesbezüglich in den Ko-Text eingebettet. Diese ersten beiden Verse dienen der Verankerung von Num 22-24 im Kontext.

Die zweite Einleitung stellt 22,3-5 mit einer Fülle von Bezügen zu Ex 1 die Erzählung in den großen Kontext Ex 1-Num 22-24. Dass die Bileam-Erzählung mit prophetischen Fremdvölkersprüchen endet, korrespondiert mit dem ersten Glied der Kette, Sihon in 21,27-30, was ebenfalls ein Fremdvölkerspruch ist und sich darüber hinaus auch in Jer 48 (bes. V.45-46) findet. Das Hauptthema „Segen“⁹⁴⁵ (und „Mehrung des Volkes“) ruft die Verheißungen an Abraham und Jakob (27,29) aus der Genesis auf, die allerdings durch die folgenden Kapitel des Buches Numeri eine Rolle spielen (22-24: Segensverheißung; 25 Einbruch der blutigen Möglichkeiten; 26: Mehrungsverheißung; 27 Landverheißung). Dazu steht Bileam in Parallele zu Hobab, insofern auch hier der Segen an Israel eine entscheidende Rolle spielt. Beide sind Nichtisraeliten. Die Erzählung von Hobab steht am Beginn der Wanderung, die Erzählung von Bileam an ihrem Ende. Das vergebliche Ansinnen Moses, Hobab möge sich die Volk Israel anschließen (10,29-32), korrespondiert mit dem vergeblichen Wunsch Bileams, zum Volk Israel zu gehören (23,10).

Interessanterweise kommt – inhaltlich nicht verwunderlich – das Aussenden von Kundschaftern bzw. Diplomaten zu anderen Völkern nur in Num 20,14-21; 21 und der Bileamepisode vor, aber – phraseologisch auffällig – mit demselben Wortgebrauch von **שָׁלַח** + **מַלְאכִים** (20,14; 21,21; 22,5; 24,12) bzw. **שָׁלַח** + **רָגַל** (Num 21,32) und **כֹּה אָמַר** in 20,14 und 22,16.⁹⁴⁶ Israel zieht durch eine ganze Reihe von Orten, die auch in der Balak-Bileam-Erzählung eine Rolle spielen, so Bamot-Baal (21,19; 22,41); der Pisga (23,14)⁹⁴⁷ bzw. das Tal darunter (21,20). Es ist oben (3.2.2.1.) bereits ausgeführt worden, dass die Ortsangaben theologisch sind bzw. narrative Funktionen haben und

⁹⁴³ Zum kanonischen Horizont der Balak-Bileam-Erzählung Sals, Bileam. Zu den Bezügen zu dtr/dtn Literatur s. Timm, Moab, S. 147-157.

⁹⁴⁴ Jaser ist ein Ort, kein Regent.

⁹⁴⁵ S. dazu Weise, Segnen.

⁹⁴⁶ Zusätzlich ist in Fragen des Vokabulars in Erinnerung zu rufen, dass **עוֹלָם** und **דָּר** Num 11-19 vom Rest des Buches abheb.

⁹⁴⁷ Mose wird denselben Berg wie Bileam besteigen (Dtn 3,27; 34,1).

nicht etwa einen menschenmöglichen Weg nachzeichnen.⁹⁴⁸ Bileam wandelt sozusagen auf Israels Spuren. Hier haben wir wie bei den Schauplätzen auch phraseologische Bezüge zwischen Num 22-24 und 20,14-21; 21. Wie schon zuvor unterscheidet sich damit der Komplex Num 20,14-21; 21; 22-24 vom Rest des Buches.

Innerhalb eines synchron gelesenen Buches Numeri hat die Erzählung von Balak und Bileam in verschiedener Hinsicht ihren Ort: Geht es in 22-24 um das utopisch-märchenhafte Erfülltsein der Segens- und Mehrungsverheißung, kontrastiert das folgende Num 25 das dystopisch-alpträumhafte Blutbad von Religionskriegen. Num 26 protokolliert noch einmal die erfüllte Mehrungsverheißung bis ins letzte Detail und verbindet dies dann in 26,52,-27,11 mit der Landverheißung, an der die Töchter Zelofchads tätig festhalten. In Num 25 kulminiert das Konfliktchaos zwischen einem uneinigen Volk, der Führerschaft und JHWH aus 11-20 und die Geschehensmöglichkeiten bei Einigkeit und Uneinigkeit in der Begegnung mit anderen Völkern aus 20-25 in mehrere Blutbade, die kaum mehr auserzählt werden. Dies ist auch der einzige Text, in dem Israeliten sich gegenseitig töten.⁹⁴⁹

Num 31 bindet die beiden aufeinander folgenden Texte Num 22-24 und 25 noch enger aneinander, indem er sie in einen kausalen Zusammenhang stellt. Während die Handlungsträger Moab und Midian Num 22-24 und 25 zusammenhalten, werden in Num 31,14-16 die beiden Ereignisse bzw. Texte von 22-24 und 25 retrospektiv in einen kausalen Zusammenhang gebracht.

Eine Lehre aus Num 22-24 ist: mit Israels Gott kann man Israel und Gott nicht entzweien – gleich, auf welchem Weg man es versucht. Deshalb probiert man/Moab es in Num 25 mit dem Volk Israel, dem schwächeren Part des Bundes.

Die Frage, die die moderne Exegese umtreibt, ob 22-24 eher nach vorn an 20,14-21; 21 (wie hier vorgeschlagen und durch die Nennung der Orte und der Einigkeit der Handlungsträger angezeigt) oder nach hinten an 25 (wie durch 31,14-16 nahegelegt) anzuschließen ist, scheint schon im Buch selbst kontrovers gewesen zu sein.

5.1.3. Der Zusammenhang von Sach- und Erzähltexten innerhalb des Buches

Beonderes Augenmerk sollen nun die Textsorten Erzähltexte und Sachtexte gerichtet werden. Da sie nicht häufig in Gruppen zusammengestellt werden, sondern scheinbar ungeordnet und unvermittelt einander ablösen, sei hier ihr mögliche inhaltliche und strukturelle Zusammenhang angesprochen. Die Texte selbst ordnen sich nur schlecht in die Kategorie von Erzähl- und Sachtext, das ist in 2.1.2. ausführlich problematisiert

⁹⁴⁸ Allein in den Sprüngen in Num 21 wird das deutlich (s.o. 3.2.2.1).

⁹⁴⁹ Das vollstreckte Todesurteil am Holzsammler stellt nur begrenzt eine Ausnahme dar.

worden. Das hat vor allem seinen Grund darin, dass nahezu jeder Text im Numeribuch mindestens Details aus anderen Textsorten enthält.

Als erster Eindruck steht fest, dass ähnlich heterogen wie die Texte im Buch Numeri ihre Verbindungen sind. Das ist auch kein Wunder: Wenn Numeri tatsächlich den Status einer „Biblia“ innerhalb der Tora hat, kann es nicht einen einzigen Zusammenhang geben, sondern bestenfalls eine Vielzahl. Bei aller Schwierigkeit der Klassifizierung seien folgende Beispiele gegeben:

Num 1-4 enthält einander sehr ähnliche Texte und Textsorten. Sie messen das Volk Israel dreidimensional aus (s.o. 5.1.1.1.). Num 5-8 hebt in verschiedenen Textsorten einzelne Gruppen innerhalb von Israel nach qualitativen Gesichtspunkten hervor (s.o. 3.2.6.1.). Dabei ist eine Deutung für die Abfolge von Num 7, den Einweihungsgaben der Stämme Israels, und 8,1-4, der Vorschrift, wie Aaron mit dem Siebenarmigen Leuchter umzugehen habe, dass 8,1-4 das Einweihungsgeschenk Aarons für das Stiftszelt sei. Und entsprechend wird im folgenden von der Weihe der Leviten gehandelt, die eine Art lebendes Temeplinventar darstellen (8,5-22.23-26).

Während Num 9; 10 alle Kategorien von Textsorten sprengen und deshalb nur unter zu großen Verlusten klassifiziert werden können (s.o. 2.1.2.), enthält Num 11,4-34 sowohl zwei Konflikterzählungen als auch zwei Ätiologien: zum einen wird aufgrund der Ereignisse der Handlungsort benannt und zum anderen werden Obere über das Volk gesetzt, mit denen sich Mose Führungsaufgaben teilen kann. Der nächste nicht-erzählende Text ist Num 15. Die Abfolge der verschiedenen Texte in Num 15 ist oben bereits ausführlich erläutert worden (s.o. 3.2.6.4.): Num 15 beginnt mit Regelungen für das Land, dessen Betreten nach den Zagungen in Num 14 um die Ganzheit von 40 Jahren verschoben wurde. Das Kapitel endet mit den Gewandsäumen, die die Menschen heiligen, die JHWH folgen (15,37-41), und liefert eine Lektürefolie für Num 16f, wo erzählt wird, was „heilig“ nicht bedeutet.⁹⁵⁰

Derjenige Text, der einen *Zusammenhang* von Erzählung, Exegese und Kult ausführlich thematisiert, ist Num 16f.⁹⁵¹ Die langen Auseinandersetzungen zwischen den Israeliten und ihnen und JHWH fanden nach vielen Anläufen und Vorschriften (17,1-5) kein Ende und schon gar keinen Frieden und enden in 17,27f mit der offenen Frage: „[...] Wir gehen zugrunde! Wer immer sich nähert, sich der Wohnung JHWHs nähert, stirbt. Sollen wir restlos vergehen?“ Hier bieten die Regelungen der Verantwortung Aarons die Antwort auf die Frage von 17,27f, wie das Verhältnis zwischen JHWH und seinem

⁹⁵⁰ Blum, Studien, S. 271, 335.

⁹⁵¹ S. dazu schon o. 3.2.6.3. und 4.1.1.

Volk unblutig sein kann. Hier liegt also ein deutlicher Zusammenhang zwischen Kulttext und Erzählung vor sowie eine gegenseitige Begründung.

Nachdem einige Regelungen zu Rechten und Pflichten von Priestern und Leviten getroffen wurden (18,8-19.20-24.25-32), folgt die Vorschrift von der Roten Kuh und der Herstellung von Reinigungswasser aus ihrer Asche. Wer das Ritual durchführt, wird zeitweise durch diese Reinigung unrein (Num 19). Dass Miriams Tod und der Wassermangel direkt auf Num 19, die Regelung vom Reinigungswasser im Umgang mit Toten, folgt (20,1), wird als redaktionelle (feministische) Pointe gesehen.

Dass die Nachfolgeregelung für Mose (27,23-23) vom Opferkalender (28,1-30,1) gefolgt wird, lässt sich nicht in einen Zusammenhang bringen. Keinerlei Übergang wurde hergestellt. Die Kultregeln der Entsühnung (31,21-24) folgt auf die Erzählung vom heiligen Krieg in 31,6-20, der die Befolgung der Anweisung von 31,2-5 war; hier findet sich also wieder eine Vielzahl von Textsorten innerhalb eines Textes. 31,54; 32,1 sind typische Beispiele dafür, dass Texte derselben Textsorte, nämlich Erzählungen, nicht verbunden aufeinander folgen müssen. Ähnlich bruchhaft folgt das Lagerverzeichnis auf die Besiedelung des Ostjordanlandes: Kann man das Lagerverzeichnis als Abschluss der Wüstenwanderung interpretieren, ist es aus Sicht einer chronologischen Erzählung schier unverständlich, dass dieser Text nicht *vor* Num 32 zu stehen kommt. Auch zum nachfolgenden Text hat Num 32 keine Verbindung. Dafür bilden 33,50-36,12 nicht nur einen thematischen Zusammenhang zum Thema „Land“ (3.2.6.3.), sondern sind auch nach demselben System hierarchisch geordnet (3.2.5.1.)

So lässt sich festhalten: Integration in Erzählungen (wie 31,21-24), Integration von Erzählungen (wie 9,6-8), Anknüpfungen an Vorhergehendes und Angeknüpftsein von Folgendem (s.o.), aber auch plötzliche Übergänge (28,1ff) variieren die Abfolgen verschiedener und gleicher Textsorten auf vielfältige Weise. Deutungen von Zusammenhängen durch Juxtapositionen, d.h. durch die Abfolge von Texten, kommen immer wieder vor. Auffälligerweise stehen Texte ähnlichen Inhalts dezidiert nicht zusammen (wie 3; 8; 18 oder 19; 31,21-24).

Diese Struktur demonstriert, dass Halacha ein Teil des Lebens ist und dass Priester und Leviten Teil des Volkes sind – dazugehörig und abgetrennt zugleich (Num 1-4). Mal ist es ein Nebeneinander, mal ein Gegeneinander und mal passt es wunderbar zusammen. Was sich hier etwas kitschig anhört, ist m.E. das einzig aus dem Aufbau Schließbare: die verschiedenen Verhältnisse von Kult- und Erzähltexten weisen utopische Funktionen vom Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Sphäre auf. Literatursoziologisch ist eine solche Kompositionsweise protorabbinisch,

theologiegeschichtlich monotheistisch und literaturgeschichtlich Ausweis eines vormodernen Kohärenzverständnis.

5.2. Buchübergreifende Strukturen: Der Sinai und seine Durchbrechung von Zeit und Ort

Die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen im Buch Numeri können mit einigem Recht als *inhaltliche* Eröffnung der Buchabfolge bis zum Ende der Königebücher gelten, wo dieses Thema dominieren wird. Das Buch Numeri ragt somit aus der Tora heraus und weist auf die Vorderen Propheten.

Zugleich zeigt das erste Drittel dieses Buch, dass Numeri nicht nur ein konstitutiver Teil der Tora ist, sondern auch mit dem Abschluss der Sinaiperikope in ihr textliches und theologisches Zentrum (Ex 19-Num 1ff) gehört. Vielfältig sind die erzählten Inhalte, die verarbeiteten Textsorten und die zugrundeliegenden Korpora.

5.2.1. Zeit

Der Gegenstand des Textes ist einer der Gründe, warum die Zeitstrukturen im Text so eigentümlich sind: Zunächst ist festzuhalten, dass an den Rändern des Sinai Pfeilern gleich Datumsangaben stehen (Ex 19,1; Num 10,11). Aber bereits hier gibt es textliche Besonderheiten: Es wird in Ex 19,1 nur eine *Monatsangabe* gemacht mit der Erläuterung, dass Israel an (genau) diesem *Tag* am Berg ankommt: „Im dritten Monat nach dem Auszug der Nachkommen Israel aus Ägypten, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai.“⁹⁵² Die Konzentrierung eines Monatszeitraumes auf einen Tag ist bereits ein Vorgeschmack auf die andere Zeit, die am Sinai herrscht bzw. beherrscht wird. Am Ende der Sinaiperikope werden die Angaben wiederum gedoppelt: In Num 10,11-12.13-36 steht der Zeitpunkt vom ersten Mal des Aufbruchs in einer gewissen Konkurrenz zum erzählten Zeitraum in 9,15-23, wo die Gemeinsamkeiten aller Aufbrüche erzählt wird. 9,15-23 wiederum hängt wohl literarkritisch, in jedem Fall aber thematisch mit dem Ende des Exodusbuches (hier Ex 40,36-38) zusammen.⁹⁵³ Desweiteren sind absolute Zeitmarkierungen auch in Num 1,1.18; 9,1.5 zu finden. Einer lineare Lektüre führt also unweigerlich zu multilinearer Lektüre. Das ist die Intertextualität, die jedem

⁹⁵² Da hilft es auch nicht, wenn man יוֹם „Tag“ übertragen versteht, das hätte eine Übersetzung mit „Zeitpunkt“ zur Folge.

⁹⁵³ S.o. 2.3.1.1.

Text innewohnt,⁹⁵⁴ und die im Pentateuch besonders deutlich wird. Die geschilderten Handlungen werden vielzeitig. Ein Aufteilen dieser Zeitkonzepte auf verschiedene „Quellen“ und Bearbeitungen bietet sich an und nimmt der hier enthaltenen Theologie zugleich die Pointe, dass JHWH über der Zeit steht und die Erzählung von der Sinaioffenbarung an Israel ein kleiner Geschmack Gottes ist.

5.2.1.1 Sinaiperikope I (Ex 19,1-40,38)

Zunächst finden sich hier konventionelle Zeitangaben: Der Exodusteil der Sinaiperikope (Sinaiperikope I) ist von Datumsangaben gerahmt (Ex 19,1; 40,17-33). Ex 40,17-33 leitet dabei den Schlußteil und Höhepunkt des Exodusbuches ein, zusätzlich hervorgehoben durch das einleitende **וַיַּעַל**: die Aufrichtung des Stiftszelt, datiert auf den ersten Tag des ersten Monats des zweiten Jahres (Ex 40,17).⁹⁵⁵ Damit steht die Sinaiperikope I in Parallele zu Num 1-10, wo sich ebenfalls absolute Zeitangaben rund um den Sinaiaufenthalt finden (1,1; 10,11-12). Nach gängiger, aber ausgesprochen ungenauer Sicht der Forschung entspricht diesen Strukturen die thematische Parallelsetzung von Heiligtum (Ex) und Volk (Num), die den Kult (Lev) umschließen; oft wird für diese Struktur sogar der Ausdruck Triptychon gebraucht.⁹⁵⁶ Dass bereits für Num 1-10 diese Aufteilung zu kurz greift, ist oben deutlich geworden.

Die hiermit demonstrierte Wichtigkeit des Stiftszelt verliert allerdings etwas an Gewicht, bedenkt man, dass das Stiftszelt nach Jos 19,51 bzw. 1Sam 2,22 nicht mehr erwähnt wird und einfach verschwindet,⁹⁵⁷ und dass Mose in Ex 33,7f bereits „das Zelt“

⁹⁵⁴ Über Intertextualität ist hier vieles sagbar, sie ist Eigenschaft eines jeden Textes, jedoch an die Erkennensfähigkeit und –bereitschaft der Rezipierenden gebunden, s. hierzu Sals, Biographie, S. 20-27.

⁹⁵⁵ Es muss Überlegungen an anderer Stelle vorbehalten bleiben, dass hier die Aufrichtung des Stiftszelts gar nicht mit dem Exodus verbunden wird – trotz der Zeitrechnung nach dem Auszug aus Ägypten, was aber auffallend nicht *gesagt* wird. Eine sogenannt diachrone Erklärung, dass die verschiedenen Traditionen hinter den verschiedenen Texten stehen, befriedigt an dieser Stelle nicht, weil einerseits die Datumsangabe beide Traditionen verbindet und andererseits sowohl der Kult als auch der Exodus von solcher Wichtigkeit sind, dass der Verzicht aller Redaktionen auf eine Verbindung der inhaltlichen Erklärung bedarf.

⁹⁵⁶ Letztlich erkennt dieser Ausdruck übrigens an, dass die Buchstrukturen von Ex; Lev; Num mit den Strukturen der Textkomplexe konkurrieren.

⁹⁵⁷ Es ist für die Sorgen der ExegetInnen fast schade, dass in den Texten des AT das Stiftszelt nicht „einfach so“ verschwindet. In anderen Büchern ist ihr Verschwinden aus der Tora bzw. dem Hexateuch ausgeglichen worden: David holt die Lade zurück in ein „neues Zelt“, von ihm errichtet, in dem auch geopfert wird (2Sam 6,17 = 1Chr 16,1), hier wird von nun jeden Tag im Zelt vor der Lade geopfert und Trompete (**הַצִּצְרֵה**, s.o. 4.4.3.3.) geblasen (1Chr 16,37-43; 21,28-30). Dabei befindet sich das Stiftszelt mal in Jerusalem (1Chr 15,1-16,6; 17,1) und mal auf der Höhe bei Gibeon (1Chr 16,39; 21,28-20); mit dem Versuch einer Harmonisierung 2Chr 1,3-6 und 2Chr 5,5 par 1Kön 8,4. Es ist für die Sorgen Israels schade, dass ein tatsächliches Stiftszelt wahrscheinlich zerstört wurde, dies beklagen jedenfalls Ps 74,7; Kgl 2,6f. Selbstredend ist völlig unklar, in welcher Identitätsbeziehung dieses zerstörte Zelt zu dem literarischen der Priesterschrift g oder s hat. Noch nicht einmal, ob es jemals ein Stiftszelt gegeben habe,

außerhalb des Lagers aufschlägt und es **אהל מועד** nennt – es aber erst ab Ex 35 gebaut wird. Dazu kommt, dass die Wohnung materialiter die Wohnung JHWHs ist.⁹⁵⁸ Sozusagen in einer Nussschale⁹⁵⁹ wird nun JHWH mit seinem Volk mitten in Israel wohnen (Ex 29,45f; 34,9.10 u.ö.). Es ist eine Ganzheit, die zugleich literarisch genauestens beschrieben in seine Einzelteile zerlegt werden kann bzw. wird. So ist es nur plausibel, dass genau und nur hier Strukturen der Weltordnung, zum Beispiel Zeitangaben, in den Aufenthalt vom Sinai hineingetragen werden und dafür mit dem Stiftszelt nach dem Aufbruch vom Heiligen Berg das Sinaiereignis in geschichtlichere Zeiten hinübergetragen wird. Dafür ist das Datum der Errichtung in Ex 40,2.17 ein Zeichen. Und: in Ex 19-40 ist Zeit = Ort.

Der kurze Text danach (Ex 40,35-38) deckt wiederum viele Zeitformen ab und deutet damit auf das Buch Numeri, und zwar auf das Ende der gesamten Sinaiperikope, voraus: 40,34f springt in der Linearität nach vorn auf Num 7,89. 40,36 enthält mit Iterativen und Durativen das in Num 9-11 dominierende Zeitsystem. 40,37f erläutert wie auch Num 9,15-23 die Prinzipien der Wüstenwanderung. Die Datumsfixierung wird also sogleich wieder ins Uferferne aufgebrochen.

Auf zweierlei Weise findet hier ein Anschluss an die Schöpfungs- und Paradieserzählung statt, die als Gegenpunkt eben Zeit nicht strukturiert:

a) Zwischen den Pfeilern konventioneller kalendarischer Zeitrechnung gibt es eine Fülle von relativen Zeitstrukturierungen. So bereitet sich (das männliche) Israel auf die Gottesschau am dritten Tag vor (Ex 19,10f.15f), Mose baut früh am Morgen einen Altar (Ex 24,4), die Wolke JHWHs bedeckt den Berg sechs Tage lang (Ex 24,16a), am siebten Tag ruft JHWH (Ex 24,16b), Mose steigt für vierzig Tage hinauf (Ex 24,18) und bleibt aus (Ex 32,1), so dass das Volk am nächsten Tag mit dem Goldenen Kalb ein Fest JHWHs feiert (Ex 32,5f), am Tag nach dem Gemetzel an den Abgefallenen spricht Mose zum Volk (Ex 32,30), die zweiten Tafeln werden Mose am nächsten Tag von JHWH diktiert (Ex 34,2.4), hier ist Mose erneut vierzig Tage und Nächte auf dem Berg

ist klar, s. zur Diskussion Friedman, Art. Tabernacle, Sp. 294f, der selbst vertritt, dass ein Stiftszelt existiert habe.

⁹⁵⁸ Zu dem, was man einst den (womöglich absoluten) Monotheismus des AT nannte bzw. was durch die verschiedenen Quellen des AT begründet geglaubt wurde, gehört auch, dass JHWH zugleich im Stiftszelt wohnt (Begriff **משכן** „Immanenz“ bzw. Präsenztheologie) und nicht wohnt, sondern nur begegnet (Begriff **אהל מועד** „Transzendenz“ bzw. Erscheinungstheologie), s. dazu im Überblick Elliger, Sinn, S. 132.

⁹⁵⁹ Dieser Ausdruck versprachlicht das Größenverhältnis von JHWH und seiner irdischen Wohnung. So heißt es in Ex 33,21, hier sei noch Platz bei JHWH, Mose könne sich in eine Felsspalte stellen. Entscheidend natürlich das Tempelwehgebet Salomos, der festhält, dass ein Haus viel zu klein sei, um JHWH zu fassen (1Kön 8,27). Ähnlich auch Jes 6,1, wo das Heiligtum ganz vom Saum JHWHs Mantel gefüllt wird, oder Jes 66,1, wo es heißt, die Erde sei der Schemel von Gottes Füßen.

(Ex 34,28), mehrere Tage lang bringen die Israeliten Gaben für das Zelt JHWHs (Ex 36,3).

Dies aber ist genauer zu fassen, denn der Text macht bei genauerem Hinsehen einen Unterschied zwischen „auf dem Berg“ und „vor dem Berg“. Ein Satz Blumenbergs lenkt den Blick auf die Aussetzung von Zeit auf dem Berg Sinai, der (s.u.) viele Bezüge zur Schöpfungs- und Urgeschichte hat:

„Mag nach dem Römerbrief des Paulus der Tod durch die Sünde in die Welt *gekommen* sein, in ihr geblieben ist die Sünde jedenfalls wiederum durch den Tod. Das Paradies hatte Paradies sein können, so paradiesisch, wie man es ihm zutrauen möchte, weil dort kein Mangel an Zeit war.“⁹⁶⁰

Tatsächlich wird darin genau der kategoriale Unterschied zwischen „auf dem Berg“ und „vor dem Berg“ deutlich: Mose befindet sich außerhalb der Zeit bei JHWH, dem Volk aber wird buchstäblich die Zeit lang (Ex 32,1), die doch (nur) vierzig Tage und Nächte beträgt (Ex 24,18). Die Zahl vierzig ist dabei wie andere Zahlen in der Antike und dem Alten Testament zugleich eine genaue Angabe und Sinnbild für eine Ganzheit und Vollkommenheit, so dass sie gleichzeitig konkret und abstrakt ist. Gleich am nächsten Tag soll das Fest stattfinden etc: unten gibt es „Termine“, Maß, oben nicht. Entsprechend Blumenbergs Beobachtung ist es nur logisch, dass dieses Ungleichgewicht von Zeit – Zeit ist mit Zeitempfinden gleichzusetzen – mit dem Tod endet, 3000 Menschen fallen der folgenden Schlacht innerhalb Israels um das Goldene Kalb zum Opfer.⁹⁶¹

b) Breit in der Literatur findet sich die Meinung, dass erst hier am Sinai die Schöpfung vollständig wird, nicht umsonst sind der Bezüge auf Gen 1 viele, z.B. Ex 39,32.43;

⁹⁶⁰ Blumenberg, *Lebenszeit*, S. 72.

⁹⁶¹ Man könnte vermuten, dass strukturierte Zeit dem Komplex Ex 32-34 in einer ansonsten ohne Zeitmarkierung auskommenden Sinaiperikope I* zu verdanken ist. Zwar ist Ex 32-34 in sich heterogen und stellt ein Element der Heterogenität des Gesamttextes dar, aber die relativen Zeitangaben beschränken sich nicht auf diesen Text (ExegetInnen diskutieren an Ex 32-34 vieles beispielhaft aus, was mit übergeordneten Fragen verbunden ist, s. den Forschungsbericht von Schmid, Israel). Auch eine Entscheidung in der Datierungsdebatte von Ex 32-34* hülfe nicht weiter: unabhängig von der Herkunft der einzelnen Texte trifft der Gesamttext insbesondere in seinen Zeitstrukturen theologisch homogene Aussagen (s. Blums Aussage, dass es sich bei Ex 19-34 auf der Endtextebene um eine „konzeptionell bemerkenswert geschlossene Komposition“ handelt [Blum, *Studien*, S. 45-99, hier S. 47, ähnlich Blenkinsopp, *Meaning*, S. 111]). Das allerdings ist im Blick auf andere Handlungszüge nicht der Fall (s. dazu u. und beispielhaft zu Ex 34 Blum, *Privilegrecht*, S. 356). Alle diese oben genannten Verse gehören den älteren Sinaierzählungen an, aber nicht alle Sequenzen der Sinaierzählungen sind zeitlich markiert (dort wie insgesamt für Ex 19-34 sind der Probleme nicht weniger, s. dazu Zenger, *Tora und Blum*, *Studien*, S. 45-99; Blenkinsopp, *Meaning*, zu Fragen der Kohärenz s. besonders ausführlich Utzschneider, *Heiligtum*).

40,33⁹⁶² sowie Ex 20,8-11.⁹⁶³ Erst hier bekommt der Sabbat seine charakteristische Bedeutung, die eben auch auf die Schöpfung zurückstrahlt.⁹⁶⁴

Zeichnete sich insbesondere der priesterliche Schöpfungsbericht ab Gen 1 durch eine rhythmische Strukturierung und rhythmische Strukturgebung der Schöpfung aus, ist die Sinaioffenbarung und das erzählte Sinaigeschehen gerade durch die Aussetzung jeden Rhythmus' gekennzeichnet – trotz der Entdeckung des Siebentage-Rhythmus auf dem Weg zum Sinai (Ex 16) und der Erfahrung, dass sich JHWH auch daran orientiert (Ex 24,16).⁹⁶⁵

Stattdessen wird in Ex 25-31; 35-40 ein (zu heiliger) Raum genauestens geordnet und konstruiert und der heiligen zeitlich strukturierten Schöpfung als Komplement und Komplettierung an die Seite gestellt.⁹⁶⁶ Diese Raumstrukturierung und ihre Realisierung Ex 25-31; 35-40 befinden sich genau zwischen den temporal strukturierten Texten Ex 24; 32-34 (s.o.). Wie zur Bestätigung liest Josephus das Stiftszelt als Symbol für die Schöpfung (Ant III, 180-187), ähnlich wie Heiligtümer offenbar als Definiens als Mikrokosmos gelten,⁹⁶⁷ aber auch der Kosmos als heiliges Gebäude.⁹⁶⁸

⁹⁶² Diese Bezüge befinden sich an strukturell herausragenden Stellen, und zwar bilden sie Beginn und Ende vom Abschluss des Heiligtumsbaus. Sie verweisen mit Gen 2,1.2 auf den Beginn vom Ende der Schöpfungserzählung (Grund, Gedenken, S. 289, hier auch die Diskussion vom Abstand zwischen JHWH und Mose im Vergleich von Gen 1,31 und Ex 39,43).

⁹⁶³ S. hier die tabellarisch aufgelisteten Bezüge zwischen Gen 1,1-2,3 und Ex 39-40* bei Grund, Gedenken, S. 293; s. auch Weimar, Sinai, der eine zweistufige Weltschöpfung (Schöpfung und Flut) und eine zweistufige Israelschöpfung (Exodus und Sinai) nachweist. Andere Texte werden ebenfalls als analog zu Ex 19ff gesehen, so z.B. der Bau des Stiftszelts und der Bau der Arche, s. Utzschneider, Heiligtum S. 52 (hier auch ein Vergleich zur gesamten Urgeschichte).

⁹⁶⁴ Link, Schöpfung, S. 384-387. Ähnlich Kessler, Sabbatgebot, S. 102: „Die Einsetzung des Sabbats erfolgt erst am Sinai und da nicht als Ordnung für die ganze Schöpfung, sondern als Ordnung für Israel [...]. Der Sabbat steht also vom Kanon her in der Spannung, einerseits universal in der Schöpfung vorgebildet, andererseits Israel exklusiv geboten zu sein.“

⁹⁶⁵ Interessanterweise hat JHWHs Herrschen über die Zeit nicht zur Folge, dass er am Sinai demonstriert, auch über die zeitangehenden Gestirne zu herrschen, jedenfalls ist von viel Gewitter, Blitz und Donner die Rede, aber nur einmal von der Verdunkelung des Tages, und das sogar nur begrenzt auf den Berg selbst (Ex 20,21).

⁹⁶⁶ Grund, Gedenken, S. 289f. Wenn aber tatsächlich der heilige Raum des Stiftszelts am Sinai ein Pendant zur heiligen Zeit der Schöpfungsgeschichte darstellt, dann wird tatsächlich das Schöpfungswerk erst am Sinai vollendet, wogegen sich Grund, Gedenken, S. 291, wendet. Damit aber würde die Gesamtkomposition des Pentateuch, die hier sichtbar wird, unter „Schöpfung“ mehr verstehen als die umliegenden Kulturen.

⁹⁶⁷ S. dazu die Theologie nahezu jeder Kirchenarchitektur, aber auch die Beschreibung des Gralstempels im „Jüngerer Titul“ des Mittelalters, der eine sehr umfangreiche literarische Synthese verschiedenster Kirchenbauten darstellt. Das ist in vielen Kulturen und Zeiten des antiken Vorderen Orients auch so, s. im Überblick Janowski, Himmel. Für die Sinaiperikope Levenson, Creation, S. 78-99.

⁹⁶⁸ Hurowitz, House, S. 242f. Dagegen Lipton, Longing, S. 167, ... und ist dann doch so weit von Hurowitz nicht entfernt. Im folgenden (ebd., S. 167-169) liest sie dann letztlich den Tempel als Makrokosmos, insofern sie in Gen 1 eine Vorausdeutung auf den Tempel sieht und mit dem Ende des atl. Kanons in 2Chr 36 selbstredend ebenfalls. Damit umschließt der Tempel die ganze Schrift.

Die vielen Übereinstimmungen zwischen der Flutgeschichte und dem Text über den Bau des Stiftszelts, wie sie von Utzschneider,⁹⁶⁹ Blenkinsopp⁹⁷⁰ und anderen⁹⁷¹ herausgearbeitet wurden, tun ein Übriges für die Gesamtkonzeption und -theologie von Tora (hier Gesamt-P): „there is a certain correspondence between the spatial and temporal axes of the work. Thus the whole of reality, in its spatial and temporal aspects, is shown to rest on the word first spoken at creation.“⁹⁷² Dass die Flutgeschichte wiederum erzählt wird, als passiere das alles außerhalb der Zeit, bestätigt in nur einem halben hermeneutischen Zirkelschluss, dass es sich auch auf/an dem Sinai um ein außertemporales Ereignis handelt.⁹⁷³

Zwei weitere Formen von Zeit finden sich noch in der Sinaiperikope I: Die berühmte Reversion von Kausalität in Ex 24,7 vom Tun und Hören Israel ist verstehbar als eine Reversibilität von Zeit. Hier erhält das Volk Anteil an JHWH, weil es ihn schaut (Ex 24,11).⁹⁷⁴ Ähnlich liegt es auch mit den Ereignissen um das Goldene Kalb: Das Fest, das Mose auf dem Berg hört (Ex 32,18f), wird zur Kriegsschlacht, die Josua vorher auf dem Berg hörte (Ex 32,17.28).

Zum Zweiten eröffnen Details die Möglichkeit für alle Rezipierenden, sich selbst an den Sinai zu stellen. So werden Gen 15,17-21; 18,19; 22,1-19; 26,5 als Anspielungen auf den Sinai und die Sinaigesetze gelesen, regelrecht als Sinaiprolepse,⁹⁷⁵ ebenso wie Erwähnungen der Patriarchen (Ex 3,6.15.16) just in dem Text, nämlich Ex 3, erfolgen, in dem zeitliche Prozesse durch den brennenden Dornbusch ausgesetzt werden (Ex 3,2).⁹⁷⁶

Dieser Text ist wie kein zweiter offen für die Einschreibungen nachfolgender Generationen. So nimmt Brettler im Alten Testament spiralförmige Zeit insbesondere mit Blick auf die Möglichkeit, an den Sinai zurückzukehren, wahr.⁹⁷⁷ Viele

⁹⁶⁹ Utzschneider, Heiligtum, bes. S. 52-54.

⁹⁷⁰ Blenkinsopp, Structure.

⁹⁷¹ Z.B. Weimar, Sinai.

⁹⁷² Blenkinsopp, Structure, S. 277.

⁹⁷³ Sem war zu Beginn der Flut 100 Jahre alt (Gen 5,32; 7,6), zeugt aber laut Gen 11,10 zwei Jahre nach der Flut im Alter von 100 Jahren seinen Sohn Arpachschad. Daraus leitet Guillaume eine Extratemporalität der Flut(geschichte) ab, zumal Noah ähnlich zu Beginn der Flut 600 Jahre alt war, danach noch 350 Jahre lebte und im Alter von 950 Jahren starb (Gen 9,28f) (Guillaume, Land, S. 53). Cryer, Interrelationships, zieht aus diesem Befund den Schluss bzw. das Rechnungsergebnis, dass P sowohl den solaren als auch den lunaren Kalender verarbeitet.

⁹⁷⁴ Bekannt ist, dass 24,11 auch anders verstehbar ist, dass nämlich nur die heraufgestiegenen Honoratioren JHWH schauten. Der Bezug des Personalpronomens in Ex 24,11 ist nicht eindeutig.

⁹⁷⁵ Zenger, Tora, S. 280f. Der Begriff der „Sinaiprolepse“ stammt von Hartmut Gese, s. dazu Zenger., ebd.

⁹⁷⁶ Lipton, Longing, S. 170.

⁹⁷⁷ Brettler, Time, bes. S. 123f.

Jahrhunderte wird bereits diskutiert, dass und wie Patriarchen wie Abraham die sinaitischen Geboten einhielten, also der Text offen ist für die Einschreibungen vergangener Generationen⁹⁷⁸ – oder der eigenen.⁹⁷⁹

Also: *auf* dem Berg Sinai gibt es keine Zeit; Mose vergißt sich in der Begegnung mit JHWH. *Vor* dem Berg Sinai gibt es Menschenmaß an Zeit. Nirgendwo dort gibt es zeitlichen Rhythmus. Zeit ist umkehrbar, und zwar umkehrbar bis heute, insofern es möglich ist, an den Sinai „zurückzukehren“. Deutlich wird: der Sinai ist hier Titel für eine Zeit *und* einen Ort.

5.2.1.2. Sinaiperikope II (Lev)

Das Buch Leviticus enthält ausgesprochen wenige Markierungen von Zeit und Ort. Das Ganze ist hauptsächlich durch Gottesreden an Mose strukturiert. Umso auffälliger sind die wenigen Erwähnungen von ‚menschlichen‘ Dimensionen:

Lev 7,35-38: Dies ist ein ganzer Textblock, der eigentümlich sowohl die Legislation des Anteils Aarons als auch der Ordnungen der Opfertgaben auf je einen relativ bestimmten Tag und insgesamt widersprüchlich datiert. 7,35f.37f schließt den ersten Teil des Buches Leviticus ab, direkt darauffolgend in Lev 8-10 folgt dann eine Erzählung, die als Ganze oder in Teilen Pg zugerechnet wird.⁹⁸⁰ Unabhängig davon finden sich hier drei Zeitangaben für den Zeitpunkt der Gebotsgebung (7,35.36.38) und mit den zwei Ortsangaben Berg Sinai und Wüste Sinai (7,38) letztlich nichts weniger als die Zusammenführung von Sinaiperikope I und II einerseits (Berg Sinai) und III andererseits (Wüste Sinai). Zugleich macht der Text hier die Trennung zwischen Mose (auf dem Berg) und dem Volkes (vor dem Berg) explizit. Wie auch in der Parallelsetzung von Schöpfung (Zeitrhythmus) und Stiftszelt (heiliger Raum) sind auch in diesem kleinen Text Zeit- und Ortsangaben weitgehend getrennt (7,35.36.38 und 7,38). Dass das alles eine „menschengedenkenlange Ordnung durch alle ihre Geschlechter“ sein soll (7,36) und der Begriff Tora – „Weisung“ fällt, erhöht noch das rhetorische Gewicht dieser kleinen Passage.⁹⁸¹

Lev 8,33-36: Innerhalb der Gottesrede wird ein Weihezeitraum von sieben Tagen von Aaron und seinen Söhnen gefordert. 8,36 vermerkt, dass Aaron und seine Söhne dies

⁹⁷⁸ Lipton, Longing, S. 141-171. Das geht unter anderem auf Gen 26,5 zurück.

⁹⁷⁹ Das wiederum ist Gegenstand nahezu jeder Predigt. Zugleich behauptet damit nahezu jede Predigt ein interaktives Moment der Texte in der Bibel.

⁹⁸⁰ Noth, Das dritte Buch Mose, ATD, z.St., trennt noch Lev 7 von 8 und das von 9, weil hier jeweils der eine Text den anderen nicht zu kennen scheint.

⁹⁸¹ S. dazu noch oben 3.2.1.7.

auch ausgeführt hätten. Dieser Vorgang ist also zeitlich strukturiert, stellt aber keine Textgliederung dar.

Lev 9,1: Hier ist die Rede vom achten Tag (Lev 9,1), an dem Aaron und seine Söhne zum ersten Mal opfern, hier passiert dann das Unglück um Nadab und Abihu (Lev 10,1). Der achte Tag kann sich dabei sowohl auf den Ablauf des einen Monats beziehen, in dem das Buch Leviticus spielt (Ex 40,17) oder – was dem nicht widerspricht – auf den achten Tag nach dem Ende der sieben Tage Weihezeit (8,33-36). Auf die Erscheinung JHWHs und die Ereignisse an diesem Tag wird zweimal mit „heute“ (Lev 9,4; 10,19) rekuriert. Die Frage nach dem Gliederungsgewicht von Lev 9,1 ist nichts weniger als die Frage nach der Einteilung des ganzen Buches: unterteilt Lev 9,1 den Erzählabschnitt 8,1-10,20 oder liegt hier die Markierung einer Zweiteilung des ganzen Buches vor? Ich bleibe trotz Ruwes Votum mit der Mehrzahl der ExegetInnen dabei, in Lev 8,1-10,20 einen eigenen Textbereich im Buch Leviticus zu sehen.⁹⁸² Das ist nach dem obigen Blick auf das Ende von Lev 1-7 in 7,35-38 regelrecht zwingend. Alle Zeitangaben des Buches finden sich in diesem Abschnitt. Nicht umsonst betreffen sie die einzige längere Erzählung im Buch.

Lev 16,1: Das Ritual um den „Sündenbock“ in Lev 16 ist eingeführt, nachdem die beiden Söhne Aarons starben (Lev 16,1) und enthält als Motivation für die gesamte Regelung, dass Aaron nicht zu jeder Zeit ins Zelt gehen solle, damit er nicht sterbe (Lev 16,2). Damit begründet Lev 8-10 die Existenz der einzigen Zeitangabe außerhalb dieses Abschnitts.⁹⁸³

Für das Buch Leviticus bzw. die Sinaiperikope II liegt also ein anderes Zeitmarkierungssystem vor, das zweigeteilt ist: der einzige Erzählblock Lev 8-10 ist durch mehrere Zeitpunktangaben gegliedert,⁹⁸⁴ der Text, der direkt zuvor den kulttextgeprägten ersten Bereich des Buches abschließt (7,35-38), ist durch sonderbare

⁹⁸² So folge ich Ruwes Einschätzung nicht, dass sich wegen der Zeitangabe in Lev 9,1 das Buch in zwei Teile teilt. Ruwe geht nämlich von zwei Annahmen aus, die ich nicht teile: dass die Markierungen der Zeit per se die dominante Erzähleinteilung sind (Ruwe, *Structure*, S. 57, und dass es sich durch die verbalsätzliche Einleitung der Gottesreden bei dem Buch Leviticus um einen narrativen Text handelt (ebd.). Ein weiteres Argument ist ihm (ebd., S. 63), dass das in Lev 9 Erzählte inhaltlich sehr entscheidend ist. Schließlich können ab Lev 9,23 Mose und Aaron in das Stiftszelt gehen, was ihnen zuvor nicht möglich war (Ex 40; Lev 1,1). Ob Lev 8-10 deshalb Pg zugerechnet werden sollte, ist m.E. damit nicht entschieden. Dass es sich hier um einen hervorgehobenen Textbereich handelt, liegt gleichwohl auf der Hand.

⁹⁸³ Wegen des Rückbezug von Lev 16,1 auf Lev 10 wird neben Lev 10 auch für Lev 16 eine Zugehörigkeit zu Pg diskutiert. S. im Überblick und zur Diskussion Frevel, Ende, S. 91-93.

⁹⁸⁴ Diesbezüglich entspricht das Buch Leviticus weitgehend modernen und eben auch narratologischen Auffassungen von Erzählen.

Zeitangaben für die Gabe dieser Gebote geprägt. Das Buch teilt sich betreffend der Zeitmarkierungen also in die zwei Hälften 1,1-7,38 und 8,1-26,46/27,34.⁹⁸⁵

5.2.1.3. Sinaiperikope III (Num 1-9/10/11)

Wir befinden uns nun wieder in „historischer“ Zeit, gekennzeichnet durch die vergleichsweise vielen absoluten Zeitmarkierungen (1,1.18; 9,1.5; 10,11). Den Sinai aber nimmt Israel nicht nur in Form des Stiftszelts mit, sondern auch in Form der vielen Rückblenden auf den Text seiner Existenz (3,1; 7,1.10.84.88; 9,15), die Rückblenden auf eine multilinear-historische Zeit sind, weil auf Wunderhaftes wie die Genealogie des Aaron zu einem bestimmten Zeitpunkt, prunkvollste Gaben für den Kult am Stiftzelt und die Aufrichtung der Wohnung JHWHs zurückgeblendet wird. Num 1-9/10/11 ist also ein Sowohl (Sinai)-als auch (bekannte Welt), bevor etwas Anderes, mit anderem Zeitsystem anfängt (Num 9-11 als Übergang, s. dazu u. 5.3.).

Es unterscheiden sich die drei Teile der Sinaiperikope, insofern die Sinaiperikope I (Ex 19,1-40,38) sehr viele Formen von Zeit enthält, die durchaus Alternativen zu einem linearen Verständnis von Zeit darstellen; die Sinaiperikope II (Lev) ist gekennzeichnet durch eine gewisse Zeitlosigkeit, die Kulttexten anhaftet (mit der Ausnahme von Lev 9, was eben auch kein kultischer Gebotstext ist); die Sinaiperikope III (Num 1-9/10/11) verankert vieles in historischer Zeit – mit Inhalten, die wunderbar sind – und enthält zugleich durch die relativen Zeitangaben eine Reihe von Bezügen auf den wunderhaften Sinai.

5.2.2. Ort

Vieles zur lokalen Dimension und seiner Sprengung ist bereits im Zusammenhang mit der Zeit am Sinai gesagt worden. Dazu kommt Grundsätzliches:

Berühmt ist, dass der Sinai nicht lokalisierbar ist, unbekannt ist ferner, ob es sich überhaupt um einen Berg oder eine Landschaft handelt,⁹⁸⁶ und darüberhinaus noch zugleich den Namen Horeb (Ex 3,1; 33,6; Dtn u.ö.),⁹⁸⁷ „Berg Paran“ (Dtn 33,2) und in

⁹⁸⁵ Es versteht sich von selbst, dass wer dem Aufbau von Numeri eine ganze Monographie widmet, sich scheuen sollte, auf wenigen Seiten den Aufbau von Leviticus erklären zu wollen. Eigene Erfahrung lehrt: Je tiefer man sich einen Stoff vertraut macht, desto komplexer wird er.

⁹⁸⁶ Zu den verschiedenen Traditionen und Überlegungen s. Dohmen, Art. Sinai/Sinaiüberlieferung, Sp. 1331. Guillaume, Land, S. 38, hat hier auf Ex 3,1 hingewiesen und interpretiert das אֶחָר הַמִּדְבָּר als „jenseits der Wüste von Midian“, womit bereits Ex 3,1 festhält, dass der Sinai „not a land, nor a country, not even a place [...] it is outside geography, it defeats identification“ (ebd.).

⁹⁸⁷ Hier hat Perlitt diesen (damaligen) Konsens gekündigt und nahegelegt, dass der ältere Ausdruck „Sinai“ wegen einer zu großen phonetischen Assozierbarkeit mit dem Mondgott Sin umbenannt wurde in

„Gottesberg“ (Ex 18,5), „Berg“ (Ex 19,2) oder „Berg JHWHs“ (Num 10,33) trägt: „Das Faktum der Ersetzung zeigt schließlich, dass die bibl[ischen] Autoren sich nicht um geographische Fixierung des Berges mühten, sondern um seine theol[ische] Deutung.“⁹⁸⁸ Zur Vielfältigkeit des Sinai gehört wahrscheinlich auch, dass Mose erheblich häufiger auf dem Berg heraufsteigt, als er herunterkommt.⁹⁸⁹ Wenn im übrigen nun auf die Frage, wann Mose dieses oder jenes Gesetz empfing, die Antwort „auf dem Berg Sinai“ ist, zeigt dies, dass Zeit räumlich wahrgenommen wird.⁹⁹⁰ Wenn dieser Raum wiederum überall sein könnte, und nirgends ist, dann ist „der Sinai“ Zeit und Raum enthoben. Dies interpretiert Crüsemann als politische Aussage, der Sinai befindet sich außerhalb staatlicher Macht:

„Indem Kult und Recht an *den* Ort verlagert werden, von dem immer schon die Rettung durch diesen Gott ausging, wird die Tora selbst zur entscheidenden Gestalt der Rettung. Das höchst reale Überleben Israels trotz der Unterwerfung durch Großmächte, die für so viele Völker den Untergang bedeutet hatte, hängt an einem fiktiven Ort einer fiktiven Vergangenheit, der jeder Macht entzogen und deshalb jeder Macht vorgeordnet ist.“⁹⁹¹

5.2.3. Handlungsträger

Wieder sind es die Handlungsträger, die hier eine differenzia specifica herstellen, diesmal zwischen der Sinaiperikope als ganzer und dem Rest der Tora: Ein Aspekt kommt zu den vielen in der Forschung bislang genannten hinzu, und das ist die Zahl der Israeliten. Sie ist in Ex 38,26 und der erneuten Zählung einen Monat später in Num 1,45f genau dieselbe. Geburt und Tod sind von der Genesis an und damit von Beginn der Geschichte in der Tora an die Geschichtsstrukturen schlechthin. Dies gilt als typisch für Pg. Dieses stoppt am Sinai: keine Geburt und kein Tod heißt bei 600.000 Personen ein Herausspringen aus der Zeit.⁹⁹² Damit hat Ps, wozu mehrheitlich Ex 38,26 und Num

ein sonst nicht vorkommendes Partizip Aktiv „Horeb“ (חֲרֵב – „wüst, trocken“) und die beiden Namen eben nicht verschiedenen „Quellen“ zuzuordnen sind (Perlitt, Sinai). Dass mit חֲרֵב die Offenbarung JHWHs und der Bundesschluss Israels mit seinem Gott noch viel stärker in die Wüste gelegt wird als mit dem vorherigen, eigentlichen Namen „Sinai“, bindet die das enthaltenden Texte und damit bezeichneten Traditionen noch viel stärker in den Text der Tora ein, als es mit „Sinai“ überhaupt hätte insinuiert werden können. Dabei wird der Konnex „Horeb“ und Wüste dezidiert vermieden (Perlitt, Sinai, S. 319).

⁹⁸⁸ Dohmen, Art. Sinai/Sinaiüberlieferung, Sp. 1332.

⁹⁸⁹ S. dazu o. 3.2.1.7.

⁹⁹⁰ S. hierzu Lipton, Longing, S. 141-171, bes. S. 154-156.

⁹⁹¹ Crüsemann, Tora, S. 75.

⁹⁹² Es kostet der gestaltschaffende Irrtum um das Goldene Kalb die Israeliten 3000 Menschenleben (Ex 32,28). Diese Verluste von Menschenleben aber gibt es textlich vor der Zählung der Israeliten in Ex 38,26. Dass wiederum in Ex 12,37 „nur“ die ungefähre Zahl von 600.000 Mann der Ausziehenden genannt werden, die unter Verlust von 3.000 Mann noch auf 603.550 ansteigen, zeigt die besondere Fruchtbarkeit der Israeliten, wie sie in Ex 1; Num 22 als bedrohlich von Regenten der Nachbarvölker und

1 gerechnet werden, die Strukturierung von Pg (in Gestalt von Geschlechterabfolgen) von den Anfängen der Welt und Israels (Genesis) für einen Text nicht übernommen, der von den Anfängen Israels als Religion handelt (Sinai). Natalität und Mortalität ist das, was Menschen von Gott/JHWH im AT unterscheidet. So kann man schließen, dass Israel am Sinai Anteil am Göttlichen erhält.

Dem entspricht, dass die Volkszählung am Sinai (Num 1) geschichtslos ist: es wird einfach gezählt. Die chronikhaften Notizen über das vergangene Ergehen einzelner Stammesvorfahren werden hier im Gegensatz zur Zählung in Num 26 nicht erwähnt. Auch insgesamt kommt die Geschichte der Familien nicht vor. Obwohl es um den Bundesschluss jedes einzelnen Individuums geht, ist von Frauen, SklavInnen, Alten, Säuglingen nicht die Rede: Israel ist ganz präsent am Sinai. Nicht nur das: es gibt gerade in den Offenbarungssituationen keine einzelnen Menschen mehr, nur noch ein Kollektiv. Ein Kollektiv ist unsterblich, weil nicht geboren und nicht sterbend, es ist über-menschlich. Nur als Kollektiv kann Israel JHWH entgegentreten, an diesen Stellen ist „Israel“ als „du“ angeredet (z.B. Ex 23,20-24), ist von ihm/ihr im Singular die Rede (z.B. Ex 19,16f), antwortet Israel im Bundesschluss „wie aus einem Mund“ (Ex 24,3).⁹⁹³ Dass in denselben Texten auch von Israel im Plural die Rede ist, ist der Fall dort, wo die Menschen einzeln handeln, wie in Ex 19,21.24; 20,18 u.a. Dies ist kongruent mit Num 20-22. Der Beginn des Buches Numeri in Num 1 aber stellt von der Ganzheit des Kollektivs zur Betonung jedes einzelnen Menschen, wie es im übrigen auch besonders im Deuteronomium vorkommt, einen Übergang dar: nun wird jeder einzelne die Wehrkriterien erfüllende Mann gezählt, explizit Kopf für Kopf, und stellt doch damit das Kollektiv seiner Familie dar.

Dass Israel ganz auf JHWH geworfen ist, wie sie es im Verlassen auf seine Führung und sein Wort erst mühsam im Verlauf des Buches Numeri lernen, zeigt sich am Tod der Menschen und damit an der großen Macht JHWHs. JHWH ist der „Gott des Atems in jedem Körper“ (אֱלֹהֵי הָרוּחַת לְכָל-בָּשָׂר, Num 16,22; 27,16) und damit Gott allen Lebens. Dementsprechend gibt er nicht nur, sondern nimmt auch vielen Menschen das Leben (Num 11,1.33; 12,9f; 14,36f.; 16,35; 17,11-15; 21,6; 25,9); getötet durch Menschen auf Geheiß JHWHs wird der Sabbatschänder 15,36, durch die Erde 16,31-33. Im Buch sterben mit der grausigen Ausnahme in Num 25 nur Angehörige anderer

segenreich von Bileam (Num 23,10) angesehen wird und insgesamt eine Erfüllung der Mehrungsverheißung an Abraham und Jakob darstellt.

⁹⁹³ Ähnlich auch die rabbinische Auslegungstradition, wie sie Krochmalnik, Judentum, NSK, S. 140-144, zusammengestellt hat: „Jeder spricht also nicht nur für sich, sondern zugleich für alle. Das setzt voraus, dass jeder Israelit nicht nur sich selbst verpflichtet, sondern sich auch für jeden anderen mitverantwortet.“

Völker durch Menschenhand,⁹⁹⁴ Miriam stirbt friedlich (20,1), ebenso wie Aaron (20,28). Dass die anderen Völker nach dem Text des Buches Numeri keinem Israeliten das Leben zu nehmen vermögen, ist ein Hinweis auf die ‚monotheistische‘ Theologie des Buches in seiner heutigen Gestalt und damit ein Hinweis auf seinen späten Abschluss. Dass im Buch Numeri nur JHWH selbst Menschen aus Israel tötet, zeigt, dass Israel den Sinai mitnimmt. Dass just Angehörige vom Stamm Levi die einzige Ausnahme bilden, indem sie „Bruder, Freund und Nachbarn“ (Ex 32,27) töten, verweist auf ihre besondere Stellung innerhalb des Volkes Israel (s.u.), der im Buch Numeri der Kohen Pinchas und die Richter im Volk an die Seite gestellt werden, die die mit Moab Verbündeten töten (Num 25).

In ihren Teilen und Dimensionen dekliniert die Sinaiperikope in ihrer Letzt- = jetzigen Gestalt also alle denkbaren, berechenbaren und unvorstellbaren Möglichkeiten für Zeit, Ort und Menschen. „Gottesnähe“ als Kennzeichen für die Priesterschrift⁹⁹⁵ wird insbesondere am und auf dem Sinai in den Dimensionen, Grenzen und Überschreitungen der Erfahrbarkeit dekliniert. Num 1-9/10/11 ist dabei sowohl Teil der Sinaiperikope wie Teil des Numeribuches, weil es mit beiden bestimmte Eigenschaften teilt und andere nicht. Diese Theologie im Buch Numeri *muss* erzählerisch postsinaitisch sein, weil sogar der Aufenthalt am Sinai eben nicht ewig war. Auch die Datierung des Sinai im Text ist der Versuch, Überzeitlichkeit in Geschichte zu fassen. Durch Verweigerung einer Verortung ist er zugleich der Verfügbarkeit entzogen.

5.3. Num 1ff als Abschluss der Sinaiperikope und als Beginn des Buches Numeri

5.3.1. Die narrativen Umgrenzungen der Sinaiperikope

Nach Meinung der allermeisten ForscherInnen geht mit Num 10,10 die Sinaiperikope narrativ und quellenfraglich zuende, weil mit 10,11f die Wüstenzeit beginne. Dafür werden je nach Struktur-Hypothese Argumente genannt (s. dazu o. 1.2.).

Die Sinaiperikope und die Buchstruktur von Numeri stehen in Konkurrenz zueinander, so dass eine kurze Analyse der Narratologie vom Übergang zwischen 10,10 und 10,11f.13 erforderlich ist. Tatsächlich ist auf den ersten narratologischen Blick die hohe

⁹⁹⁴ In 14,45 heißt es nur, die eigenmächtigen Israeliten würden bis nach Horma zersprengt. Von Toten, die nach 14,43 wohl annehmbar ist, ist nicht die Rede.

⁹⁹⁵ So benennt Zenger, Gottes Bogen, S. 45, und ihm folgend u.a. Janowski, Tempel, S. 67; Blum, Studien, S. 287-332, die Theologie der Priesterschrift.

Zahl an Gliederungssignalen in 10,10.11-12.13 auffällig. Solches Gewicht weisen aber auch andere Verse auf (s.o.). Und der Aufbruch selbst wurde in Numeri auch schon vorher (und auch nachher) behandelt.

Abschluss in 10,10

Inhaltlich endet die Sinaiperikope in Num 10 unspektakulär, weil ein Anweisungstext zu den Alarm- und Aufbruchstrompeten an ihrem Ende steht, der in den letzten beiden Versen außerdem noch aus dem Ruder läuft, insofern das Thema auf Krieg (10,9) und Fest (10,10) ausgeweitet wird, s. dazu o. 4.4.3.3.

Immerhin gilt 10,1-10 als der letzte Text über die Vorbereitungen zum Aufbruch. Dieses Argument ist allerdings nicht stichhaltig, weil in 10,29-32 noch eine Diskussion darüber folgt, wer eigentlich die Reise anführt.

Deshalb bleibt als einziges inhaltliches Argument für einen Abschluss der Sinaiperikope in 10,10 die Unterschrift **אֲנִי יְהוָה**, deren Schlussstellung, asyndetischer Satzanschluss, und Apodixe dem Text eine beendende Note gibt. Demgegenüber war oben bereits hervorgehoben worden (s.o. 3.2.5.4.), dass die Unterschrift **אֲנִי יְהוָה** einen Textabschluss signalisiert, aber letztlich kein Grund zu der Annahme besteht, hier gehe ein textübergreifender Abschnitt, geschweige denn die Sinaiperikope ab Ex 19, zuende. Dem Vers Num 10,10 selbst kommt keine herausragende Bedeutung zu.

So ist ein Kennzeichen des Buches Numeri in Betracht zu ziehen, dass nämlich in diesem Buch nicht chronologisch erzählt wird, wie es in 3.2.1.7. nachgewiesen wurde. Mögliche inhaltliche Bucheinteilungen können sich damit nicht nach „Vorbereitung und Aufbruch“ richten. Sprachlich wird in 10,10 nur das Ende des Textes 10,10 markiert.

Num 10,11-12 und Ex 19,1f

In Num 10,11 nimmt nach gängiger Meinung die Priestergrundschrift wieder ihren Erzählfaden auf. Das Erzählen setzt ein, nachdem zuvor lange von Vorschriften die Rede war. Das allerdings ist buchstäblich nur begrenzt der Fall, bilden doch immerhin die erste Pessachfeier (9,1-5), die Levitenweihe (8,5-22) und die Einweihung des Stiftszelts (7) nicht gerade unwichtige Erzähltexte.⁹⁹⁶ Auch der Neuanfang in 10,11-12 ist inhaltlich nicht hervorgehoben. Wie ist es sprachlich? Wie sind die Markierungen in Num 10,11f zu bewerten, zumal wenn sie in Kommunikation mit Ex 19,1f gesehen werden, dem Beginn der Sinaiperikope?

⁹⁹⁶ 9,15-23 ist auch ein Erzähltext. Da er aber letztlich den Iterativ des Wanderns umsetzt, ist dieser Text nicht gerade als klassischer Erzähltext aus der Perspektive der Moderne zu bezeichnen.

Ex 19,1f⁹⁹⁷ בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאתָ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּיּוֹם הַזֶּה
בָּאוּ מִדְּבַר סִינַי: וַיֵּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְּבַר סִינַי וַיַּחֲנוּ
בְּמִדְבַּר וַיַּחֲנֶה־שָׁם יִשְׂרָאֵל נֹגַד הָהָר:

Ex 19,1f: Im dritten Monat nach dem Auszug der Nachkommen Israels aus dem Land Ägypten, an diesem Tag kamen sie in die Wüste Sinai. Sie waren aufgebrochen von Rephidim und kamen in die Wüste Sinai und lagerten in der Wüste. Und Israel lagerte dort gegenüber vom Berg.

Num 10,11f וַיְהִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נָעְלָה הָעֶנָן
מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת: וַיֵּסְעוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר
סִינַי וַיֵּשְׁבוּ הָעֶנָן בְּמִדְבַּר פָּאֲרָן:

Num 10,11: Dann geschah es, im zweiten Jahr im zweiten Monat am 20. Tag erhob sich die Wolke von der Wohnung mit den Bundesdokumenten. Die Nachkommen Israels brachen also aus der Wüste Sinai wie bei ihren Aufbrüchen auf. Und die Wolke ließ sich in der Wüste Paran nieder.

Von der groben Aussage her entsprechen sich die Verse, weil in Ex 19,1f vom Ankommen der Israeliten am Berg und in Num 10,11f vom Aufbruch vom Sinai die Rede ist. Auch sind beide Verse stark vom Itinerarischen geprägt, was sprachlich an den vielen Bewegungsverben sichtbar wird. Aber bereits hier weichen sie auch voneinander ab:

- Sie enthalten zumeist unterschiedliches Verb-Vokabular (בוא, חנה in Ex 19,1f, עלה, שכן in Num 10,11f; נסע ist beiden Versen gemeinsam).
- Die Handlungsträger sind zum Teil gleich benannt und zum Teil verschieden (בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל in beiden Versen, in Ex 19,2 יִשְׂרָאֵל, und in Num 10,11f handelt noch die Wolke, ענן).
- Der Handlungsort ist in beiden Versen die Wüste Sinai, wobei in Ex 19,1 das ganze Geschehen nach dem Auszug aus Ägypten datiert wird, dazu kommen Rephidim und dann am Ziel das Lagern gegenüber dem Berg. In Num 10,11 gelangen die Israeliten nach ihrem Aufbruch in die Wüste Paran.
- Beide Verse enthalten eine Datierung, die freilich in Num 10,11 tagesgenau und in Ex 19,1 widersprüchlich ist, weil die Monatsangabe als Zeitraum und die Tagesangabe als Zeitpunkt in Konkurrenz zueinander stehen (s.o. 5.3.1.).

⁹⁹⁷ Die בְּנֵי יִשְׂרָאֵל gehören hier zum Nebensatz, aber da sie im folgenden Subjekt sind, aber nicht mehr explizit genannt werden, habe ich sie im Nebensatz markiert, um das Subjekt bequemer sichtbar zu machen.

- Entscheidende Unterschiede sind aber im zeitlichen Modus gegeben: Num 10,11f weist mit וִיהִי einen Erzählaufakt auf, was – unabhängig von einer möglichen Desemantisierung – als so etwas wie die Ankündigung eines einmaligen, weil im folgenden erzählten, Geschehens interpretierbar ist. Dazu ist der schwer verständliche Ausdruck לְמַסְעֵיהֶם auffällig. Es heißt nach meinem Verständnis „entsprechend ihren Aufbrüchen“. Unabhängig vom Verständnis der Präposition לַ ist aber sicher, dass hier auf mehrere Aufbrüche bzw. ihr Wiederholen Bezug genommen wird. Damit eignet dem Einmaligen des (ersten) Aufbruchs (וִיהִי) der Blick auf das Immer-Wieder des künftigen Wandern (לְמַסְעֵיהֶם). Das narrative Gewicht des endgültigen Aufbruchs in Num 10,11 entzieht bereits Num 10,12 mit einem ausgesprochen zügigen Lagern den Boden: Der Erzählbeginn in 10,11f hat das Wanderprinzip im Blick, von dem schon in 9,15-23 die Rede war. Darüberhinaus ist die Benennung von Einmaligem (וִיהִי) und Iterativem (לְמַסְעֵיהֶם) ein großer Unterschied zu Ex 19,1f, der im Blick auf die Textabfolge Num 9,1ff zu einem entscheidenden Unterschied wird (s. dazu u.).

Damit haben Ex 19,1f und Num 10,11f gar nicht so viele Gemeinsamkeiten, wie es nach dem Gewicht erwartbar ist, der beiden Versen für die Umgrenzung der Sinaiperikope in der Forschung beigemessen wird. So bilden aus narrativer Sicht Ex 19,1f und Num 10,11f *keinen* Rahmen um die Sinaiperikope – und teilen doch einige Gemeinsamkeiten. Dafür stellt sich in einem Detail 10,11f mit 9,15-23 zusammen. So begründet ein Vergleich von Num 10,11f mit Ex 19,1f und dann noch der Blick auf Num 9,15-23, dass ein Zusammenhang von Num 10,11f mit beiden Versen zugleich hergestellt und verweigert wird. Die Ankunft am (Ex 19,1f) und die Abreise vom Sinai (Num 10,11f) wird jeweils narrativ betont, aber nicht parallel formuliert.⁹⁹⁸

5.3.2. Wichtige Einschnitte zwischen Ex 19,1 und Num 10,12

Num 10,11 ist sehr ähnlich zu Ex 40,17 formuliert:

Ex 40,17 וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הָשְׁנִית בְּאַחַד לְחֹדֶשׁ הַיּוֹקֵם הַמֶּשְׁכָּן:

Num 10,11 וַיְהִי בַּשָּׁנָה הָשְׁנִית בַּחֹדֶשׁ הָשְׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נִעְלָה הָעֵנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת:

⁹⁹⁸ Mit völlig anderen Argumenten und literarkritischer Methodik spricht Pola, Priesterschrift, S. 90-92, der Priestergrundschrift Num 10,11f ab, es handele sich stattdessen um eine Ergänzung zu Pg.

Einem Erzählauftakt mit **וַיְהִי** folgt eine absolute Zeitangabe, die **Bewegung** des Aufgerichtetwerdens (Ex 40,17) bzw. des Erhebens (Num 10,11) und das Objekt des *Mischkan* (Num 10,11: **הַעֲדַת הַמִּשְׁכָּן**). Beide Verse bilden darüberhinaus inhaltlich zwei Stufen einer Entwicklung: die Errichtung der Wohnung und ihren Aufbruch. So signalisieren diese beiden Verse, dass das Ende der Sinaiperikope I in Ex 40,17-38 und das Ende der Sinaiperikope III in Num 10,11-12 zu finden ist (s. dazu noch o. 3.2.1.1.). Der sprachlich hervorgehobene Anfang des Bogens, den Num 10,11f beendet, bildet Ex 40,17.⁹⁹⁹ In beiden Versen ist der Fokus des Erzählens auf die Wohnung JHWHs gelegt. In bezug auf die Form der Zeitmarkierung stehen beide Verse einerseits noch mit 1Kön 6,1 zusammen, dem Beginn des Tempelbauberichts, sowie mit zwei anderen epochalen Ereignissen, dem Ende der Flut in Gen 8,13 und der Moserede (Dtn 1,3), aber nicht mit dem Beginn der Sinaiperikope in Ex 19,1 (s. dazu o. 3.2.1.1.).

Die Gliederungssignale in Num 1,1; 9,1

Num 1,1 **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה** **בְּמִדְבַּר סִינִי בְּאֶהָל מוֹעֵד** **בְּאַהֲדָר לַחֹדֶשׁ**
 הַשֵּׁנִי בַשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם **לֵאמֹר:**

Num 9,1 **וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה** **בְּמִדְבַּר־סִינִי** **בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתָם**
 מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן **לֵאמֹר:**

Num 1,1 und 9,1 sind weitgehend gleich formuliert; hier ist das Sprechen JHWHs zu Mose thematisiert. Nur der Handlungsort ist in 1,1 genauer als in 9,1 verortet (im Stiftszelt), und der Zeitpunkt seines Sprechens ist genauer: In Num 1,1 ist das Ganze auf den Tag genau benannt, in 9 ist nur der genaue Tag des Festes (9,3), nicht aber des Sprechens (9,1) fixiert. Einführungsformeln (s.o. 3.2.5.1.) gibt es im Buch Numeri und dem gesamten AT viele, aber nur hier folgt eine derart ausführliche und gleichförmige Datierung und Verortung mit einem weitgehend gleichen Inhalt der Verse. Die Gleichförmigkeit und damit signalisierte Gleichwertigkeit von 1,1 und 9,1 ist ausgesprochen auffällig. Der einzig mögliche Rückschluss ist, dass 9,1 das Einschnittsgewicht des Buchanfangs hat: Hier teilt sich das Buch selbst in einen Teil 1 (1,1-8,26) und einen Teil 2 (9,1ff) ein. Diese Markierung wird noch im Textabschluss in 9,5 wiederholt – ähnlich wie 1,18. Damit beginnt der zweite Buchabschnitt exakt wie

⁹⁹⁹ S. noch oben Kap. 3 zu den absoluten Zeitmarkierungen und einem Vergleich zwischen Ex 40,17 und Num 10,11f. So ist es eine unfreiwillige Bestätigung obiger Beobachtung, dass Lee, Punishment, S. 90, zwar Num 10,11 als wichtigsten Einschnitt im Buch Numeri benennt, der Num 1,1-10,10 abschließt, aber als Belege dafür nur Bezüge zu Ex 12,1; 19,1 und 40,17 nennt.

der erste – um dann das Zeitmarkierungssystem zu verlassen. Theologisch heißt das, dass das Pessachfeiern aller (9,1-5) genauso wichtig ist wie das Verzeichnis jeder einzelnen Person im Volk (1). Beide Texte werden übrigens gefolgt von der Einbeziehung von zunächst Ausgeschlossenen (Unreine, Reisende, Gastsassen in Num 9,6-14 und Leviten in Num 1,47 mit 3,14-49).

5.3.3. *Buch gegen Komposition?*

Num 9-11 als eigener Buchabschnitt

Immer wieder stellte sich die eigentümliche Erzählweise von Num 9-11 heraus. Sie besteht insbesondere in den iterativen und durativen Zeitangaben, die in 9,15-11,4 den jeweiligen Abschnitt strukturieren. Die Iterative und Durative finden sich buchweit exklusiv in diesem Buchteil (s.o. 3.2.1.3. u. 3.2.1.5.). Dazu sind diese Zeitraumsangaben und Schilderungen von wiederholtem Tun dermaßen viele, dass die damit signalisierte neue Zeitform in 9,15-23 und auch 10,35f eigens thematisiert wird. Sie fällt zusammen mit dem Aufbruch vom Sinai, der in 9-10 mehrmals erzählt wird.¹⁰⁰⁰ Auch von den Textsorten her grenzt sich dieser Bereich des Buches von anderen ab: Num 9-10 enthält besonders viele Ordnungsinselformen (s.o. 4.4.3.), was wegen der Ähnlichkeit zu rabbinischer Struktur für besonders jung gehalten werden kann, aber nicht muss. Eigentümlicherweise sind insbesondere in Num 9 und 10 Vokabeln zu finden, die die Sinaiperikope I und II prägten.¹⁰⁰¹

Die Überlagerungen von Einteilungen im Buche Numeri

Und genau hier zeigt sich die Widerständigkeit des Buches Numeri. Tatsächlich haben wir hier mehrere einander konkurrierende Bucheinschnitte erarbeitet, die sich durch die Ungleichzeitigkeit von narrativen Hervorhebungen auszeichnen: absolute Zeitmarkierungen in 9,1.5, dem neuen Zeitmodus von Durativen und Iterativen in 9,15-11,4, dem Aufkommen der Ordnungsinselformen (9,6-10,10). Aber auch das Erzählmuster in 11,1-3 (s.o. 4.3.2.) signalisiert Neues. Ausserdem stellen verschiedene ungleichzeitige Intertextualitäten von Markierungen Bögen zwischen Buchabschnitten und buchübergreifenden Abschnitten her: die Gleichwertigkeit von Markierungen (1,1 und 9,1 sowie Ex 40,17 und Num 10,11), und die Kumulation von Markierungen

¹⁰⁰⁰ Die Aufbruchstexte ab 9,15 haben Noth, Das 4. Buch Mose, ATD, S. 6, 67, und Coats (s. dazu Knierim, Cotas, Numbers, FOTL, S. 16) dazu veranlasst, in 9,15-10,36 einen eigenen Buchabschnitt zu sehen, den er aber hauptsächlich mit Quellenzuordnungen begründet. Budd, Numbers, WBC, S. xxvii, sieht in 1,1-9,14 die Konstituierung der Gemeinde, und in 9,15-25,18 den zweiten der drei großen Abschnitte, der die Reise thematisiert.

¹⁰⁰¹ S. עולם (10,8) und דר (9,10; 10,8) als einzige Belege zwischen Num 1,1 und 15,14.

verschiedener Art (Ex 19,1f und Num 10,11f). Zusätzlich sei hier daran erinnert, dass die Texte zwischen 8,1 und 9,14 allesamt mit einer Formulierung der Art von כן עשה enden (s.o. 3.2.4.1.), was einen möglichen Zusammenhang von 9-11 überlagert.

Ähnliches ergibt sich selbstredend mit dem Ende des Abschnitts Num 9-11, das in 10,11f zu finden sein kann oder mit der letzten iterativen Markierung in 11,4 (der dadurch eingeleitete Text endet allerdings erst in 11,35. Der wiederum steht in deutlicher Parallele zu 12,16). Eine andere Möglichkeit ist Num 11,1: Der Vers enthält eine Erzähleinleitung וַיְהִי, einen substantivischen Satzbeginn und einen Durativ,¹⁰⁰² dieser Neuanhub (Buber) ist also dreifach markiert. Dieser Einschnitt konkurriert wiederum mit den thematischen Ringen, die durch Num 1-26 und 27-36 gebildet werden (s.o. 5.1). Sie haben unterschiedliche Horizonte, was die textlichen Reichweiten und thematischen Ausrichtungen angeht.

Und doch zeigt sich: 9,15-23 mit dem erzählten Wanderprinzip und 10,13-36 mit dem erzählten ersten Aufbruch setzen den Übergang zwischen dem Sinai und der Wanderung durch ihre Zweitstufigkeit kongenial in Worte um. Gleichzeitig wird ab 10,11 betont, dass es und dass es nicht um Wanderungen geht: in 10,12 kommen die IsraelitInnen auf Geheiß der Wolke gleich in Paran an. Die Wanderung ist also schon hier (vorläufig) zu Ende.

Durch die Iterative ist auf eigene Weise der gesamte Abschnitt 9,15-11,4 der Zeit enthoben – und zugleich durch 10,11f historisch fixiert. Num 10,13 nimmt Formulierungen aus 9,23 auf. Damit wird eine Brücke vom Sinai in die Wüste geschlagen, was nicht hoch genug zu bewerten ist. Zusätzlich entspricht die Art des Zuges 10,13-28 dem Gebot aus Num 2.

5.3.4. Num 1-9/10/11 als Abschluss der Sinaiperikope und als Beginn des Buches Numeri: Redaktionskritische Möglichkeiten

In einer ganzen Reihe von Aspekten des Gliederungsdurchgangs in Kap. 3 hat sich herausgestellt, dass Num 1-9/10/11 von Ex 19-Lev 26(27) abweicht und zugleich eine Verbindung zu diesen vorhergehenden Texten erst herstellt. So wird die Zwischenstellung von Num 1-9/10/11 als Abschluss der Sinaiperikope und des Beginns des Buches Numeri sprachlich, inhaltlich und theologisch ideal umgesetzt. Diese sprachliche und theologische Struktur kann letztlich nur von Kreisen und Generationen vertreten worden sein, die diese Zwischenstellung betonen wollten. Die Entscheidung,

¹⁰⁰² S.o. 3.2.1.3. zu der Frage, ob es sich in 11,1 um einen Durativ handeln kann. Von dieser Entscheidung wäre die Feststellung unabhängig, dass das Partizip in 11,1 etwas Neues bezeichnet – was auch immer.

die hier auf vielen Ebenen getroffen wurde, ist letztlich eine gegen die Sinaiperikope als eigenes Buch. Wie kann es dazu gekommen sein? Hier gibt es theoretisch drei Möglichkeiten:

- Die Sinaiperikope war als Text überliefert und wurde in drei Bücher hinein getrennt und dann sprachlich unterschiedlich bearbeitet. Die Buchgrenzen sind der Sinaiperikope sekundär.
- Die Buchgrenzen standen eher fest als Text und Textumfang der Sinaiperikope. Num 1-9/10/11* wurde dann mit Blick auf die Doppelstellung als inhaltlicher Abschluss der Sinaiereignisse und als Beginn der Wüstenwanderung sprachlich bearbeitet.
- Das Buch Leviticus ist Ex 19-40*; Num 1-9/10/11* gegenüber sekundär. Erst als/nachdem Leviticus dazukam, hat man auch (wahrscheinlich zeitlich und von der Trägerschaft her) große Teile von Num 1-10 (sukzessive) zugefügt. Einstmals schloss an Ex 40,36-38 direkt Num 10,33ff oder Num 11,1ff an.¹⁰⁰³

Bislang spricht alles für die zweite Möglichkeit: Num 1-9/10/11* wurde als erster Teil des Buches einstmals verfasst und dann zum dritten Teil der Sinaiperikope gemacht.

5.4. Zusammenfassung

Num 1 und 26 stellen zwei umfangreiche Zählungen im Buch dar, deren Funktionen in einer Steigerung und Fortsetzung liegen: zählt Num 1 am Sinai, hat Israel in Num 26 die Wunderhaftigkeit des Sinai für eine Situation bewahrt, in der es an der Grenze zur Erfahrungswelt Israel steht. Dabei haben beide Zählungen letztlich epistemologische Funktion, wobei in Num 1 die Zählung als Heeresmusterung im Vordergrund steht, während in Num 26 Geschichte integriert wird, es stellt eine Zählung und eine Genealogie dar. Die Prinzipien von Gleichheit und Hierarchie sind in Num 1 innerhalb des einen Textes umgesetzt, und in Num 26 in intertextueller Beziehung zu Num 34. Während Num 1 den Buchbeginn signalisiert, stellt 26 den Abschluss vieler Zusammenhänge dar, ein möglicher Buchabschnitt in 1-26 wird zugleich durch eine Vielzahl von Verweisen auf vorherige und nachherige Texte verwischt.

Ein Hauptunterschied zwischen 1 und 26 besteht darin, dass 1 eine Musterung für ein Heer darstellt, das explizit nur Männer enthalten soll, Num 26 aber diese Bedingung nicht enthält und 8 Frauen namentlich mitzählt. Entsprechend behandelt 27,1-11 die Frage nach Töchtererbrecht, die schon in 26,33 angedeutet wurde. Dieses Thema wird

¹⁰⁰³ Dabei ist unbenommen, ob Lev 8-10* einstmals hinter Ex 40,35 stand.

in 36,1-12 wieder aufgenommen, womit das Töchtererbrecht einen Ring um den zweiten großen Buchkomplex legt.

Die Balak-Bileam-Erzählung ist sowohl mit vorhergehenden Texten als auch mit nachfolgenden verzahnt und stellt in vielerlei Hinsicht eine andere Perspektive auf Israel und sein Verhältnis zu JHWH. Deshalb und aus vielen anderen Gründen ist Num 22-24 konstitutiver Bestandteil des Numeribuches.

Erzähltexte und Nicht-Erzähltexte werden – nach allen bisherigen Ausführungen erwartbar – auf heterogene Weisen miteinander verbunden und nicht-verbunden. Diese kohärenzfragliche Vielfalt macht einen Großteil der Rezeptionsprobleme Numeris in moderner Zeit aus. Anders als genau so vielfältig kann aber das Verhältnis von Ereignisschilderungen, Regelungen und Listen nicht in Worte gefasst werden, wenn es auch nur im Ansatz um Kontingenzbewältigung geht.

Mit der Buchgestalt Numeri konkurriert die buchübergreifende Sinaiperikope (Ex 19,1-Num 1ff), die sich einerseits in den verschiedenen Teilen Ex; Lev; Num unterscheidet, und zwar insbesondere in bezug auf die Verarbeitung des Themas Zeit, während sie durch das Thema des Ortes und vor allem der Handlungsträger verbunden werden.

Der Abschnitt Num 1,1-10,10 ist nicht durch eine Gleichförmigkeit der Gliederungssignale von Ex 19,1 und Num 10,11f hergestellt, eher noch durch die Ähnlichkeiten von Ex 40,17 und Num 10,10. Num 1,1-10,10f schließt narrativ die Sinaiperikope ab, 1-9/10/11 stellt den ersten Teil des Numeribuches dar. Diese Beobachtung wie einige andere zur Buchgestalt und zur Art der Intertextualität von Num 1-10 mit Ex 19-Lev 26(27) sprechen texthistorisch dafür, dass eine Buchgestalt Numeri* der Sinaiperikope* zeitlich und konzeptuell prioritär war. Damit ist das Buch Numeri zugleich abgeschlossen und unabgeschlossen.

6. Die Eigenart des Buches Numeri

Numeri ist ein Text, der sich bislang erfolgreich gegen Vermessung, Abzählung und sonstige Quali- und Quantifizierung verweigert hat. Das Buch gilt im Ganzen wie in seinen Teilen stärker noch als andere Bücher des Alten Testaments als nicht „kohärent“. Warum das so ist, ist in den vorausgegangenen Kapiteln aufgezeigt worden. Im folgenden werden Beispiele angeführt, wie das Buch Numeri im Verlauf seiner Lektüregeschichte wahrgenommen wurde. Dies wird zeigen, dass „Kohärenz“ zeitgebunden ist.

6.1. Kohärenz¹⁰⁰⁴

Was ist Kohärenz? Unter Kohärenz verstehen ExegetInnen mehrheitlich die literarische und literarkritisch zu erweisende und erweisbare Einheitlichkeit von Autor und Werk eines biblischen Textes (je einzeln und zusammen) – sie wird angenommen, solange sich keine Inkohärenzargumente finden.¹⁰⁰⁵ In der Diskussion um das Verhältnis von „synchronen“ und „diachronen“ exegetischen Fragestellungen sucht die synchrone Analyse eher nach Kohärenzen, Literarkritik eher nach Inkohärenzen. Dabei gehören (synchrone) Kohärenz und (diachrone) Einheitlichkeit bzw. Inkohärenz und Uneinheitlichkeit nicht zwingend zusammen.¹⁰⁰⁶ Zum Beispiel konstatiert Ruwe, dass die priesterschriftliche Sinaiperikope „trotz ihrer offenkundigen literarischen Mehrschichtigkeit erzählerisch äußerst homogen ist.“¹⁰⁰⁷ Für das Buch Numeri bleibt festzuhalten, dass es sowohl offenkundig literarisch mehrschichtig ist *und* erzählerisch inhomogen, aber eine Bucheinheit durch eine Vielzahl von Querverweisen innerhalb des Buches darstellt und durch einen starken Rahmen in Num 1 und 36 zusammengehalten wird.

Neuere Entwürfe entfernen sich von diesem letztlich romantischen Textverständnis. Tatsächlich ist diese Kategorie unscharf. So konstatiert Krispenz: „Inkohärenz‘ ist [...]

¹⁰⁰⁴ Teile dieses Kapitels wurde gekürzt und mit leicht anderem Schwerpunkt veröffentlicht als Sals, Kohärenz.

¹⁰⁰⁵ Heckl, Moses Vermächtnis, S. 1-18, bes. S. 8; Becker, Kohärenz, S. 97-102 u. passim.

¹⁰⁰⁶ Blum, Sinn und Nutzen, S. 27. Morenz, Schorch, Text, S. X, heben ähnlich hervor, dass Kohärenzkriterien in modernen exegetischen Diskussionen anachronistische Argumente sind.

¹⁰⁰⁷ Ruwe, Heiligkeitgesetz, S. 39-52, 53-127.

ein so wenig absolut feststellbares Faktum wie ‚Kohärenz‘.¹⁰⁰⁸ Mit „Kohärenz“ wird in der Literarkritik damit ein *hermeneutisches* Kriterium für eine *historische* Textrekonstruktion herangezogen.¹⁰⁰⁹ Entsprechend wird der Begriff in neueren Arbeiten anders gefüllt.

Heckl definiert Kohärenz als „Kontinuität des Inhalts im Sinne einer Sinnkonfiguration“ als Ergebnis kognitiver Prozesse derer, die den Text verwenden.¹⁰¹⁰ Damit ist Kohärenz nicht Eigenschaft eines materialen Textes, sondern Teil des Textes als Textprozess, der in der Suchbewegung der Rezipierenden und Analysierenden besteht. Und: damit ist Kohärenz dem Wandel der Rezeptionen unterworfen. Kohärenz ist das, was einen Text zu einem Text macht.¹⁰¹¹

„Kohärenz ist prinzipiell gegeben, sofern eine sprachliche Größe als Text rezipiert wird. Die Fragestellung, ob ein Text Kohärenz aufweist, wäre mithin widersinnig. Vielmehr kann es grundsätzlich nur darum gehen, von welcher Art und welcher Intensität die Kohärenz auf den verschiedenen Textebenen ist.“¹⁰¹²

Ähnlich formulieren auch andere: „The kind of structure one sees depends on the questions one asks“. Ähnliche Bedenken mit allerdings einer anderen Antwort äußert auch Childs: „The biblical editors seem less concerned with this literary problem than are modern commentators“.¹⁰¹³

Tatsächlich ist die Annahme, ein literarisches Werk auch nur der Moderne sei eine ‚organische‘ Einheit in bezug auf Autorenperson(en) und Inhalt, ein Fehlschluss. „In Wirklichkeit gibt es keinen Grund, weshalb der Autor nicht mehrere einander widersprechende Absichten haben sollte“.¹⁰¹⁴ Davon abgesehen ist allgemein bekannt, dass antike Literatur Traditionsliteratur ist. Weder ist ein Gesamtwerk notwendig „geschlossen“ (gegen sogenannt synchrone Exegese) noch notwendig eine einzelne identifizierbare „Hand“ (gegen sogenannt historisch-kritische Exegese). Und warum eigentlich gehen wir methodisch davon aus, dass VerfasserInnen von Bibeltexten

¹⁰⁰⁸ Krispenz, Frage, S. 218.

¹⁰⁰⁹ Becker, Kohärenz, S. 97-102.

¹⁰¹⁰ Heckl, Moses Vermächtnis, S. 8, s. auch Morenz, Schorch, Text, S. XVIII in Zusammenfassung einiger Aufsätze in dem Sammelband.

¹⁰¹¹ Becker, Kohärenz, S. 106 mit Anm. 56, 108; Morenz, Schorch, Text, S. XVIII. Hierzu wird auch von exegetischer Seite zunehmend der Begriff der Kohäsion gestellt, der einen Zusammenhalt des Textes nicht (nur) durch die Rezeption hergestellt sieht, sondern eben auch als Eigenschaft des Textes bzw. Textprozesses selbst. Dann ließen sich Signale im Text finden, die diesen Zusammenhalt herstellen. Beaugrande, Dressler definieren in ihrem germanistischen Lehrbuch Kohäsion als grammatisch-syntaktische Einheit und Kohärenz als semantische Ebene eines *Textes* (Beaugrande, Dressler, Einführung, S. 50-87, 88-117). Allein die verschiedenen Begriffsfüllungen stellen die Unsicherheit von Sprache als solche dar (QED).

¹⁰¹² Blum, Sinn und Nutzen, S. 27.

¹⁰¹³ Childs, Introduction, S. 195.

¹⁰¹⁴ Eagleton, Literaturtheorie, S. 40.

entsprechend dem heutigen Begriff von Kohärenz Texte schreiben – und RedaktorInnen nicht, d.h. ein anderes Verständnis von Literatur hatten?

Eine Kompilation wie das Buch Numeri ist nicht notwendig strukturlos. Das trifft sich mit mehreren Beobachtungen in Kap. 4, dass die Aufeinanderfolge der Texte im Numeribuch wiederholt Anlass dazu gibt, darin eine bestimmte Aussage zu sehen: Unabhängig davon, ob ein Text also eine Kompilation ist, die als solche kenntlich gemacht wird, oder ein Text, dessen Kompilatcharakter nicht zu den Kompositionskriterien gehört, *bilden* sich Kohärenzen durch den Rezeptionsprozess. Wie waren frühere Rezeptionsprozesse?

6.2. Rezeptionsweisen des Buches Numeri

Wie sind andere Zeiten und frühere Generationen mit dem Buch Numeri umgegangen? Verstanden auch sie das Buch Numeri als ermüdend, langweilig und disparat oder inkohärent? Haben andere Zeiten das Buch Numeri anders verstanden? Und hatten sie ein anderes Text- und Kohärenzverständnis? Die Antwort auf diese Frage kann ein Blick auf diejenigen Texte geben, die das Buch Numeri nacherzählen. Denn hierfür mussten sie eine Auswahl der als wichtig erachteten Texte treffen und eine entsprechende Wiedergabe wählen.¹⁰¹⁵ Wie ausführlich kommt Numeri verglichen mit anderen alttestamentlichen Büchern bzw. mit anderen Büchern der Tora vor? Welche Texte und Textsorten von Numeri werden als wichtig erachtet? Wie wird das Buch eingeteilt? Gibt es Umstellungen, Harmonisierungen oder andere letztlich literarkritische Eingriffe?¹⁰¹⁶

¹⁰¹⁵ Die Analyse von Übersetzungen und theologischen Kommentaren ist nicht sinnvoll, da sie textgebunden sind (z.B. häufig Zeilenkommentare enthalten). Lateinische Bibelepik hatte ein theologisch gebildetes Zielpublikum, das eben auch Latein verstand und weil es sich hier häufig um Kleriker handelt, ausgesprochen traditionsorientiert war. Ähnlich steht es mit den Florilegien aus Qumran oder christlichen Kantenen. Diese Texte und Textsorten tragen also für meine Fragestellung wenig aus. Wichtig ist, dass ich in dieser Studie nicht Auslegungsgeschichte nachbilden kann, das wäre eine eigene voluminöse, wenngleich wichtige Arbeit, s. Marksches, Und wenn wyr gleych, S. 34f, und die dort genannten mehrbändigen Werke zur Auslegungsgeschichte der Bibel.

¹⁰¹⁶ Der Frageansatz, der hier verfolgt wird, ähnelt dem von Millard, der an Genesis arbeitete: Er suchte nach „geeigneten Diskussionspartnern zur Überprüfung des eigenen Verstehens“ und konstatiert: „die Beschäftigung mit den Anfängen der historischen Kritik hilft für diesen Problemzusammenhang wenig: wir brauchen ältere Rezipienten mit Distanz zu christlichem Vorverständnis, die in Verwendung des hebräischen Textes ihr Verstehen nicht nur einzelnen Stellen, sondern [...] zu ganzen biblischen Büchern dargestellt haben“ (Millard, Genesis, S. 20). Millard geht dann auf rabbinische Quellen zu, auch weil er anhand der Genesis am Zusammenhang von Geschichte und Geboten im Pentateuch sucht und die „rabbinische Literatur als Integrationsmodell verschiedener biblischer Stimmen“ rezipiert (Millard, Genesis, Zitat S. 21). Diese Frage stellt und beantwortet sich in der Genesis allerdings anders als in sozusagen mosaischen Büchern der Tora.

Hier hat van Seters die Arbeitsweise und die Strukturierung ausführlich mit Werken Homers verglichen und ähnliche Prinzipien der Textgestaltung nahegelegt.¹⁰¹⁷ Seine Ergebnisse werden aber in der sie rezipierenden Forschungsdiskussion abgewiesen, weil die Textcorpora schließlich andere Inhalte hätten.¹⁰¹⁸ Zusätzlich scheint mir unklar, warum ein einzelnes Buch des AT bzw. des Pentateuch von diesen Text beeinflusst sein soll, andere aber nicht.

Pescharim oder Midraschim als Vergleich heranzuziehen, scheint mir zeitlich und an dieser Stelle textsortenstrukturell zu nah am Buch Numeri selbst. Hier liegt eine Kontinuität vor, die die Frage nach der Rezeption nicht beantwortet: Ich frage letztlich nach der Art und Weise der *kulturellen* Übersetzung des Buches. Dafür bedarf es einer anderen Kultur als der der Verfasser- und Redaktorenkreise biblischer Literatur.

Ähnlich wie Numeri ist z.B. Midrasch Bemidbar Rabba¹⁰¹⁹ anders strukturiert, als moderne Leseerwartungen formulieren: Es handelt sich bei Bemidbar rabba um einen mittelalterlichen Midrasch, der jedenfalls nicht vor dem 13. Jahrhundert erwähnt wird, er schöpft seine Inhalte sehr wahrscheinlich aus den Quellen zweier älterer Midraschim. Inhaltlich ist dieser Text eigentümlich, er hat nämlich 23 Abschnitte, davon behandeln die ersten 14 Abschnitte nur die zwei ersten Sidrot, die letzten 9 behandeln die letzten 8. Hieraus (ich hoffe, auch aus anderen Aspekten) schließen Wissenschaftler, dass der Text zwei Verfasser hatte. Aber die Tatsache, dass der Text so ungleichgewichtig und die Erzählungen nachrangig ansehend überliefert wird, weist auch auf das Interesse der Vormoderne an den Listen und Zählungen zu Beginn des Buches. Aber die Überlieferungslage ist derart unklar, dass heute keine wirklich literaturgeschichtlichen Rückschlüsse daraus gezogen werden können.

Josephus schreibt eher „modern“ (= griechisch). Er hat ein deutliches Interesse, nämlich als Historiker die Traditionen Israels vorzustellen und damit zu zeigen, dass sie in die hellenistische Kultur passen: in seinen *Antiquitates* insgesamt wie auch in seiner Nacherzählung von Numeri (Ant, III,xii,4-IV,vii,5) systematisiert er das Wissen, das er vermittelt. So findet sich im Abschnitt über Reinigung in III,xi (§258-273) die Wiedergabe der Levitenweihe (Num 8), die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren (Lev 11) über Aussatz und Ausfluss (Lev 13), der Zusatz, dass Mose nach Ex 4 wirklich keinen Aussatz hatte, die Wöchnerinnen (Lev 12) und das Ordal über möglichen unentdeckten Ehebruch der Frau (Num 5).¹⁰²⁰ Josephus kürzt, dramatisiert und schmückt aus, und er behält stets einen roten Faden in seiner Darstellung. So springt er nur dann in seiner Darstellung, wenn er das zu Sagende oder Gesagte einordnet, so heißt es, er habe die Adoption der Kinder Josephs bereits erläutert (III,xii,4). Auch übersetzt er die

¹⁰¹⁷ Van Seters, Edited Bible.

¹⁰¹⁸ So wirft Blum van Seters vor, dass er die Rechts- und Kulttexte auslasse (Blum, Studien, S. 213).

¹⁰¹⁹ Das Folgende nach Art. Bemidbar Rabba, Jüdisches Lexikon, Bd.1, Sp. 897-808.

¹⁰²⁰ Ähnlich kommen die Heerhörner aus Num 10 bereits in der Wiedergabe zur Lagerordnung vor (Josephus Ant, III,xii,6).

Figur Mose in die Welt griechischer und römischer Helden.¹⁰²¹ Für ihn ist die Tora ein Geschichtszeugnis.¹⁰²²

Raschi ringt mit den Kohärenzen in der Tora: Was die Kategorie „Zeit“ angeht, hat er einerseits das Bedürfnis, alles in ein System zu bringen und zu plausibilisieren (s. z.B. zu Num 1,1) und andererseits kann er Sätze sagen wie zu Num 9,1: „Im ersten Monat, der Abschnitt am Anfang des Buches ist erst im Jiar gesagt worden, daraus lernst du, dass in der Thora die zeitliche Reihenfolge nicht allein massgebend ist (Sifre)“.¹⁰²³ Am meisten exegetische Probleme hat Raschi ebenfalls mit den Orten. So heisst es bei Raschi zu 21,4 („zogen den Weg des Schilfmeers“):

„Als Ahron gestorben war und dieser Krieg über sie kam, gingen sie rückwärts, den Weg zum Schilfmeer; das ist derselbe Wege, auf dem sie zurückkehrten, als die Strafe wegen der Kundschafter über sie verhängt wurde, wie es dort heisst (Deut 1,40), und ziehet in die Wüste den Weg zum Schilfmeer; hier zogen sie sieben Stationen zurück (siehe Raschi 26,13); so heisst es (Deut 10,6), die Kinder Israel zogen von Beerot Bne Jaakob nach Mosera, dort starb Ahron; starb er denn in Mosera, er starb doch auf dem Berg Hor? Nur, dort begannen sie noch einmal über ihn zu trauern und zu klagen, als wenn er vor ihnen wäre; geh und sieh die Stationen nach, so wirst Du von Mosera bis zum Berge Hor sieben Stationen finden (Tanch).“

Sein Verständnis der Tora ist letztlich das eines Textes, der logisch ist und die Logik übersteigendes Wunderhaftes enthält. Für ihn ist die Tora noch auf andere als hier dargestellte Weise berechenbar und unvorstellbar. Typisch für rabbinische Aggada erzählt er Episoden dazu, so dass Widersprüche vielmehr als Lücken in der Ereigniswiedergabe verstanden werden, die dann durch Exegese bzw. midraschischen Erzähltraditionen eine Füllung finden. Orte stehen auch nicht fest: In 21,15 wurden die feindlichen Moabiter erschlagen von den Felsen, die sich neigten. Nun in 21,16 erfährt Israel von dem umherziehenden Brunnen davon:

„Und von dort zogen sie zum Brunnen‘ von dort kam die Strömung zum Brunnen, wie ist das zu verstehen? Der Heilige gelobt sei er, sagte, wer berichtet meinen Kindern von diesen Wundern? [...] Nachdem Israel vorübergezogen, kehrten die Berge an ihren Ort zurück, und der Brunnen stieg ins Tal hinab und brachte von dort Blut der Erschlagenen, Arme und Glieder mit und trug sie rings ums Lager; Israel sah es und stimmte einen Lobgesang an (Tanch).“¹⁰²⁴

Dass allerdings Raschi sich hier von der zeitlichen Reihenfolge der erzählten Ereignisse verabschiedet, lässt tief blicken.¹⁰²⁵

So möchte ich hier als Beispiel mittelalterliche christliche Texte heranziehen, weil sie mit antiker Literatur sehr viele Eigenschaften teilen, aber den Vorteil gegenüber antiker Literatur haben, nicht durch die Rezeption aus der Renaissance und dem modernen Bürgertum verstellt zu sein. Ihre Alterität tritt offen zutage und verhindert eine zu schnelle Vertrautheit und damit einen Abstandsverlust zu den Texten. Ihre

¹⁰²¹ Feldman, Portrait.

¹⁰²² Heckl, Überlegungen, S. 41 mit Berufung auf Goldberg, Schrift. Dies stehe im Gegensatz zu rabbinischen Überzeugungen, die die Ahistorizität der Tora als göttliche Mitteilung hervorheben.

¹⁰²³ Zitiert nach der Übersetzung von Selig Bamberger.

¹⁰²⁴ Raschi z.St.

¹⁰²⁵ An anderen Stellen sind seine Ausführungen wieder stark der Logik und Plausibilität verpflichtet. So heisst es bei ihm zu Num 19,7: „stelle den Vers um und erkläre ihn, er sei bis zum Abend unrein, und dann komme er ins Lager“ (Raschi z.St.).

Literatursoziologie¹⁰²⁶ ähnelt der biblischen – schon allein wegen der materialen Ausgangslagen und trennt beide von der modernen Literatur der Gutenberg-Galaxis.¹⁰²⁷

„Eine Literatur, deren Texte nicht der klassischen und später der romantischen Einheit von Autor und Werk entsprungen waren und die von der überwältigenden Mehrheit der Adressaten nur hörend, also nicht in der selbstgenügsamen Kontemplation des Lesers aufgenommen werden konnten – diese Aspekte der Alterität des Mittelalters machen allererst deutlich, in wie hohem Maße unser modernes Literaturverständnis durch Schriftlichkeit der Überlieferung, Singularität der Autorenschaft und Autonomie des werkhafte aufgefassen Textes geprägt ist.“¹⁰²⁸

Den literarischen Ort, Wissen aus den biblischen Texten auszubreiten, bildeten in der Spätantike¹⁰²⁹ und im Mittelalter in erster Linie lateinische und volkssprachliche Enzyklopädien und Chroniken, die in zumeist handbuchartiger Art und Weise das aus der Antike überlieferte Wissen sammelten und tradierten, um es mit dem christlichen Wissensreservoir und Weltdeutungsinteresse in Einklang zu bringen. Basis allen mittelalterlichen Denkens bildete Augustinus' dualistisches Weltbild, das die Menschheit in die binären Oppositionen der „civitas Dei“ und der „civitas terrena“ aufspaltet, ohne dass dies in jeder Zeile sichtbar ist.¹⁰³⁰ Sie wurde entsprechend massiv in Isidors von Sevilla *Etymologiae* (570-636 n.Chr.) aufgenommen, die das einflussreichste historische und theologische Handbuch des Mittelalters bildeten.

Dieser Grundstock, den Isidor zusammengestellt hatte, erfuhr im Verlauf des Mittelalters verschiedene Ausgestaltungen. Der Kette der Überlieferung folgend finden sich Informationen dieser Art in allen späteren lateinischen und volkssprachlichen Chroniken des Mittelalters, so zum Beispiel bei Otto von Freising („Chronica“) und Petrus Comestor („Historia scholastica“) im 12. Jahrhundert oder bei Rudolf von Ems („Weltchronik“) und Jans von Wien („Weltchronik“) im 13. Jahrhundert. Eine Weltchronik ist eine Geschichtsdarstellung der gesamten Welt von der Schöpfung bis „heute“.¹⁰³¹ Darin vereinigte man das Wissen aus den biblischen Texten, die man u.a.

¹⁰²⁶ Zur Literatursoziologie mittelalterlicher volkssprachiger Texte s. den Überblick bei Fromm, Volkssprache.

¹⁰²⁷ Der Ausdruck wurde 1962 vom Medientheoretiker Marshall McLuhan geprägt und steht für den radikalen Medienwandel, der durch den Buchdruck verursacht wurde. Er veränderte nicht nur Bücher selbst, sondern auch den explosionsartigen Zugang zu Literatur, ihre Rezeption, die nicht mehr durch Hören und Lautlesen, sondern durch stilles Lesen vor sich ging. Verändert wurden die Gestalt der Literatur und auch die Sprache selbst.

¹⁰²⁸ Jauss, Alterität, S. 15.

¹⁰²⁹ Zur Biblepik der Spätantike s. Döpp, Biblepik.

¹⁰³⁰ Augustinus selbst gibt in seiner *De Civitate Dei* nur sehr kurz den Exodus als Lebensbericht des Mose wieder und geht dann zu Josua über, der nach Moses Tod das Volk in das Land führte (Augustinus, *De Civitate Dei*, 16,43), er ist also pointiert gesagt eher biographisch orientiert.

¹⁰³¹ Tatsächlich ist das nicht ganz präzise, insofern viele Weltchroniken Fragment bleiben und andere, wie z.B. die von Otto von Freising, *Chronica*, noch weit darüber hinaus gehen, indem auch die Endzeit, die Parusie und das Jüngste Gericht behandelt werden.

als historische Quelle verstand, mit anderen Texten, geographischem Wissen und Sagen.

Im 13. Jahrhundert hat ein immer breiterer Kreis von Laien Interesse an geschichtlichen Darstellungen.¹⁰³² Die verschiedenen Chroniken wurden – das ist eine Parallele zu biblischer Literatur – häufig zu Kompendien zusammengestellt, exzerpiert oder noch auf andere Weise kombiniert. Sie dienten vor der Entstehung vollständiger deutscher Bibelübersetzungen den christlichen Laien oft als Bibeltersatz.¹⁰³³

Im folgenden werde ich aus der großen Menge der Literatur beispielhaft die Weltchronik von Rudolf von Ems vorstellen, weil sie zusammen mit einigen weiteren entscheidend das ganze Mittelalter geprägt hat.

6.2.1. Exkurs: Die (Hoch-)Schätzung von Enzyklopädien am Beispiel der Etymologien Isidors von Sevilla

Das wichtigste Handbuch christlich-spätantiken Wissens, sozusagen die Brücke, durch das die Überlieferungen der Antike Europas Mittelalter erreichten,¹⁰³⁴ stellen die Etymologiae Bischof Isidors von Sevilla (um 560-636) dar,¹⁰³⁵ deren Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Schon im 8. Jh. n.Chr. waren sie im gesamten Abendland verbreitet, nicht zuletzt wegen der Bearbeitung durch den Fuldaer Abt Hrabanus Maurus (780-856) unter dem Titel ‚De universo‘, und es setzte schon da eine Exzerptüberlieferung ein, die mit Recht als „vollends unüberschaubar“¹⁰³⁶ bezeichnet werden kann und die wiederum breiteste Nutzung erfuhr.¹⁰³⁷ Für dieses Thema sind besonders drei Bestandteile der Etymologien¹⁰³⁸ wichtig: Isidor teilt die Welt in sechs *aetates* – „Weltzeitalter“ ein,¹⁰³⁹ die sich an den Lebensdaten großer Männer der Bibel synchronisiert mit der allgemeinen Geschichte orientieren.¹⁰⁴⁰ So sind die Ereignisse im Buch Numeri Ereignisse aus dem Leben des Mose.

¹⁰³² Wehrli, Mittelalter, S. 574. Dunphy, Presentation, S. 52-66, führt Unterschiede in Produktion und Rezeption zwischen lateinisch- und volkssprachigen Weltchroniken aus. Gemeinsam war beiden Überlieferungssträngen die Theologie, Kosmologie und Geschichtstheorie, unterschiedlich waren sie in den Erzählinteressen (die volkssprachigen Texte berücksichtigten eher höfische Interessen als Fragen der Frömmigkeit und propagierten entsprechend andere Vorbilder für die Leserschaft) und in der Rolle, die Unterhaltung als Erzählziel spielte.

¹⁰³³ Przybilski, Spuren, S. 103.

¹⁰³⁴ Borst, Geschichte, S. 62.

¹⁰³⁵ S. als Überblick Worstbrock, Art. Isidor von Sevilla.

¹⁰³⁶ Worstbrock, Art. Isidor von Sevilla, Sp. 720. Zur Verbreitung bis in die moderne Zeit hinein s. Borst, Geschichte, S. 5f.

¹⁰³⁷ Worstbrock, Art. Isidor von Sevilla, Sp. 721.

¹⁰³⁸ Zu einer ausführlichen Inhaltsangabe s. Borst, Geschichte. Im übrigen sind die Etymologien, die unter verschiedenen Titeln bekannt sind, leicht lesbar und gut ediert, s. Lindsay, Etymologiarum.

¹⁰³⁹ Dabei gliedert er nicht den Ablauf der Zeiten nach den Weissagen von den vier Reichen Daniels, sondern überträgt als erster christlicher Historiker die Lehre Augustins von sechs Epochen der Weltgeschichte auf die Abfolge der einzelnen historischen Ereignisse, s. dazu Borst, Geschichte, S. 14-19 u. Schmidt, Aetates Mundi.

¹⁰⁴⁰ Die Zeiten sind folgendermaßen eingeteilt: I. Schöpfung bis Noah im Jahr 2252; II. Arpachschad bis Abraham (2244-3184); III. Abraham bis Samuel (3284-4124); IV. David bis Zidkija (4164-4609) V. Gefangenschaft bis Julius Caesar (4679-5154), VI. Octavian bis Eraclius (5210-„heute“), s. Isidor, Etymologiarum V,39. Im Mittelalter gibt es zur Abgrenzung der Weltzeitalter kein einheitliches System, s. zu einigen Vorschlägen Schmale, Funktion und Formen, S. 35.

Im Buch 9 handelt ein langer Abschnitt von menschlichen Verwandtschaftsgraden und ihren cognatischen und agnatischen Einteilungsmöglichkeiten. Beides zeigt ein deutliches Interesse an genealogischem Wissen bzw. an der Verwandtschaft der Menschen allgemein und konkret. Das Buch Numeri spielt in den Etymologien insgesamt wie auch in diesen eben erwähnten Kapiteln keine überragende, aber doch eine wichtige Rolle, insofern es als konstitutiver Teil des AT bzw. der Tora vorkommt.

Interessanterweise wird trotz der anderen Wissenschaftsparadigmen im 19. und 20. Jahrhundert der Stab über Isidors Arbeiten gebrochen. Die Aussagen über Isidors Werk ähneln den Aussagen über das Buch Numeri. Das Buch sei

„zusammengelesen und mechanisch aneinandergefügt aus allem, was Isidor von antikem Wissen noch zugänglich war, eingesargt in eine Art ungeheuerliche Realencyclopädie, in der kahlsten Gestalt, ohne eine Spur eigener Gedanken und ohne den leisesten Versuch zu schriftstellerischer Gestaltung, wie wenn hier nur Schere und Kleistertopf am Werk gewesen wären. Von äußerster Dürftigkeit ist auch, was Isidor über Geschichte mitzuteilen für nötig findet oder imstande ist. Die ganze Weltgeschichte von Adam bis zur Gegenwart ist in seinen Etymologien zusammengeschrumpft zu einer chronologischen Tabelle, die außer Namen von Königen fast nur noch die von Propheten, Kirchenvätern und Ketzern kennt.“¹⁰⁴¹

Und doch nimmt es wunder, dass dieser Text dermaßen breit unter Gelehrten und Adel im gesamten Mittelalter verbreitet war. Die Kritik an Isidor und die am Buch Numeri haben eine Reihe von Parallelen. Neben dem Vorwurf, einen undurchschaubaren Aufbau zu veröffentlichen, ist das die mangelnde Originalität des Autors und des Stoffes. Allerdings sind dies Anforderungen aus der Geniediskussion der Romantik und deshalb anachronistisch.¹⁰⁴²

6.2.2. Die Weltchronik Rudolfs von Ems

Die Weltchronik Rudolfs von Ems (ca. 1200-1254) ist eine umfangreiches Versdichtungsfragment von 36338 Versen. Sie entstand 1250-1254 im Auftrag des Stauferkönigs Konrad IV.¹⁰⁴³ und wurde in v. 33483 bei der Erzählung von Salomos Tod, wahrscheinlich wegen Rudolfs Tod zunächst abgebrochen,¹⁰⁴⁴ und von anderer Hand weitergeführt bis zu den Erzählungen um Elisa, hier bricht die Weltchronik erneut ab. Insgesamt gilt Rudolf als einer der gelehrtesten mittelhochdeutschen Autoren, er war Ministeriale, seine theologische Bildung war gut, aber wohl nicht herausragend.¹⁰⁴⁵ Die Weltchronik ist in über 80 Handschriften erhalten, erfuhr also eine immense Verbreitung. Als Quellen hat er vor allem die Vulgata und die *Historica scholastica* von Petrus Comestor verwendet.¹⁰⁴⁶ Er nennt an einigen Stellen, dass er dieses Wissen aus

¹⁰⁴¹ Dannenbauer, Entstehung, S. 83.

¹⁰⁴² Das Bild von der Schere (und dem Kleistertopf), womit Isidor gearbeitet haben soll, geistert durch die Forschungsliteratur des ausgehenden 19. Jahrhunderts (s. Charles Henry Beeson, *Isidor-Studien* (= Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters IV, 2, 1913), S. 135; Ludwig Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen* 2 (1911) 160, zit. nach Borst, *Geschichte*, S. 6 u. 7). Daneben gibt es dann Forscher, die nachweisen, dass ja nun von Schere und Kleistertopf nicht die Rede sein könne (s. dazu Borst, *Geschichte*, S. 7, 8 u. 57).

¹⁰⁴³ S. dazu von Ertzdorff, *Rudolf*, S. 101-114; Brackert, *Rudolf*, S. 25-33.

¹⁰⁴⁴ Es heißt im Text: „Der dis buoch getichtet hat (...), der starb in welschen richen.“ (v. 33479-33483). Walliczek, *Art. Rudolf von Ems*, Sp. 340, vermutet, dass Rudolf selbst die Arbeit wohl bei v. 33346 abbrach und die Notiz von seinem Tod als Ehrbezeugung für den Dichter bei Salomos Tod eingefügt wurde.

¹⁰⁴⁵ Walliczek, *Art. Rudolf von Ems*, Sp. 325. Zu Rudolfs theologischer Bildung s. Lutz, *Rhetorica divina*, S. 161-185.

¹⁰⁴⁶ Mit Sicherheit gehörten auch Bilder an den Wänden der Sakralbauten und wahrscheinlich illustrierte Bibelhandschriften dazu. Da wir aber wenig über Herkunft und Identität Rudolfs wissen, bleibt uns die

der Bibel habe, oder dass sein Bericht der Bibel (der Schrift) folge.¹⁰⁴⁷ Im folgenden möchte ich seine Weltchronik anhand verschiedener Kriterien durchgehen.

6.2.2.1. *Quantität: Textsorten aus dem Numeribuch in Rudolfs Weltchronik*

Zum einen ist hier auffällig, dass das Buch Numeri als solches vergleichsweise ausführlich wiedergegeben wird. Länger ist Genesis mit 8216 Versen, das auch eine weite geographische Umschau der ganzen bekannten Welt enthält, Weltreiche und Weltzeitalter,¹⁰⁴⁸ dann die Wiedergabe der Ereignisse aus dem Exodusbuch mit 4335 Versen, zusätzlich findet sich hier vor allem die Synchronisierung mit außerbiblischen Königreichen sowie eine theologische Deutung des Stiftszelts. Die Wiedergabe der Ereignisse aus dem Buch Numeri erfolgt in 2313 Versen und enthält fast keine außerbiblischen Informationen. Ausgesprochen kurz kommen die Erzählungen der Bücher Leviticus (203 Verse) und Deuteronomium (461 Verse) vor. Erst nach der Wiedergabe des Buches Deuteronomium kommt es wieder zu einer Synchronisierung mit assyrischen und anderen nicht-biblischen Königen.

Innerhalb der Wiedergabe von Ereignissen aus dem Buch Numeri gibt es einige Erzähltexte, die sogar ausführlicher als der Bibeltext erzählt werden. Das rührt meist vom Einbau legendenhaften Materials (s.u.). Die Rechtstexte Num 15,32-35; 27,1-11 finden Aufnahme, auch in ihrer entsprechenden Ausführlichkeit, nur Num 9 und 36 sind ersatzlos gestrichen. Von den (anderen) Sachtexten kommen einige Regelungen vor, so die Sonderstellung Aarons und der Priestersegen (v.13212-13234) oder die zwei Heerhörner aus Num 10,2 (v. 13235-13245). Viele Sachtexte fehlen, so Num 4-9. Interessanterweise werden poetische Texte wie der Priestersegen, die Ladesprüche, das Brunnenlied und die Sprüche Bileams im groben wörtlich wiedergegeben. Bis auf eine summarische Notiz zu Num 28f fehlen weitgehend alle Wiedergaben von Opfertexten.¹⁰⁴⁹ Hier wird deutlich, dass es sich doch um eine Geschichtsdarstellung handelt.

Dafür gibt es aber ein großes Interesse an den Zählungen und den Namenslisten: Der Census-Befehl in Num 1 wird ausführlich wiedergegeben, die zwölf helfenden Männer samt einem – hier haben wir einen Zusatz – ausführlichen Lob ihrer Vortrefflichkeit

Identifizierung dieser Quellen versagt (zur Diskussion über die Prosopographie Rudolfs s. Ertzdorff, Rudolf, 50-67). Ein Nachweis aus den Relikten, wie er bei literarischen Quellen geführt wird, ist durch den Medienwechsel von Bild zu Text noch erschwert.

¹⁰⁴⁷ So z.B. v. 13098, 13108,

¹⁰⁴⁸ Zur geographischen Wissensvermittlung in Rudolfs Weltchronik s. Kugler, Weltkarten.

¹⁰⁴⁹ z.B. zu Num 5-6; 15.

(v. 12968-13011).¹⁰⁵⁰ Die Zahlen der einzelnen Stämme fehlen zugunsten der Gesamtzahl der Israeliten einerseits und der Zahlen der einzelnen Stämme bei der Aufzählung der Lagerordnung (v. 13058-13211) andererseits. Die Zählung von Num 26 wird nur im Gottesbefehl erwähnt, in der Gesamtzahl und im Unterschied zu Num 1 (v. 14971-14999). Es scheint wichtig zu sein, dass es 14.700 Menschen sind, die bei der Plage in Num 17,14 ums Leben kommen (v. 13941-13943).

So sehen wir hier, daß das Interesse Rudolfs anders gelagert ist als in modernen Erzählungen: Er reduziert das zu Erzählende gerade nicht auf einen vermeintlichen roten Faden, er hat vielmehr Interesse an verschiedenen Textgattungen und -stoffen wie Listen, Beschreibungen, Erzählungen und Poesie, obwohl er nicht unterschiedslos alles wiedergibt.

Aber sogar LiteraturwissenschaftlerInnen antiker und mittelalterlicher Literatur sehen diese Texte mit den Augen der Moderne. So schreibt Heesen im Verfasserlexikon zur mittelalterlichen Literatur über die Historienbibel „Historien von der alten E“¹⁰⁵¹ aus dem späten 14. Jahrhundert:

„Die vom Verfasser angestrebte Kürze in der stofflichen Verarbeitung (v.41-43) geht zu Lasten der Sorgfalt in der Selektion; Wesentliches (Schicksal Josephs, Dekalog) wird am Rande erwähnt, Unwesentliches (Geschlechtsregister v.415 bis 456, 811-852; heiliges Zelt v. 1519 bis 1594) breit ausgeführt. Sodann durchbricht der Verfasser oft die Chronologie, wobei die Verworrenheit der Darstellung durch häufige Wiederholungen gesteigert wird.“¹⁰⁵²

Das große Interesse an Geschlechtsregistern und Details des Stiftszeltes teilt die hier angesprochene Historienbibel mit der Tora. Und sogar diejenige Literatur des Mittelalters, die noch heute rezipiert wird, entspricht den modernen Erzählkonventionen nicht: So wird im wohl berühmtesten Text aus dem Mittelalter, der besonders durch die Opernadaptation durch Richard Wagner berühmt geworden ist, im Parzival¹⁰⁵³ Wolframs von Eschenbach von einem anderen Tafelritter und seiner Gralsfahrt erzählt, Gawan. Dieser (auch buchstäbliche) Exkurs droht den ganzen Text zu sprengen, er

¹⁰⁵⁰ Für die Helfer in Num 34,16ff wird gesagt, dass sie Gott dem Mose nannte, aber Rudolf erwähnt die Namen selbst nicht.

¹⁰⁵¹ Also: Geschichten aus dem Alten Testament.

¹⁰⁵² Heesen, Art. Historien der alten E, Sp. 67. Heesen geht dabei davon aus, zu wissen, was wesentlich und unwesentlich ist und hält Chronologie ebenso für ein essentielles narratives Prinzip wie uns eine übersichtliche Darstellung und die Vermeidung von Wiederholungen. Was aber, wenn diese Schwerpunkte gezielt gesetzt wurden? Noch viele weitere Beispiele für einen ähnlichen Umgang mit alten Texten führt van Seters, Bible, auf.

¹⁰⁵³ Bei Wagner wurde aus dem mittelhochdeutschen Parzival dann Parsifal.

nimmt insgesamt 4 von 16 Büchern ein,¹⁰⁵⁴ erst am Ende von Buch 13 nimmt die Erzählung wieder Parzival und seine Gralssuche in den Fokus.

Diese Einschätzung aus der Forschungsliteratur zeigt ebenso wie die oben gegebenen Beispiele, dass andere Zeiten ein anderes Empfinden für Kohärenz einerseits, „Spannung“ und Erzählenswertes andererseits hatten.

6.2.2.2. Einteilungen des Textes

Rudolfs Text hat eigene Abschnitts- und Kapiteleinteilungen.¹⁰⁵⁵ Diese verlaufen oft anders als die späteren Kapiteleinteilungen von Vulgata oder MT. Da sie unterschiedliche Längen aufweisen, kann ihre Verteilung also keine technischen Gründe haben wie Papiergröße o.ä., sondern sie scheinen tatsächlich inhaltlich Abschnitte zu markieren. Rudolf leitet die verschiedenen Textgattungen nicht speziell ein, noch weniger als die Bibel selbst.

So fällt die Nacherzählung ab Num 1,1 (v. 12946) nicht mit einem Neueinschnitt bei Rudolf zusammen, wohl aber der Beginn von Dtn 1 (v. 15260). Allerdings dient zur Kennzeichnung eines erzählerischen Neuanfangs die Nennung von Zeit und Ort.

Neue Abschnitte beginnen bei den Nacherzählungen der Ereignisse von Num 1,16, hier wechselt der Text von einer Liste (Namen der Helfer) zu einem Erzähltext über den Zählvorgang. Interessanterweise kommt der Einschnitt von 10,11 nicht vor.¹⁰⁵⁶ Den nächsten Abschnitt bildet erst die Nacherzählung von 10,29, dem Beginn der Hobab-Episode. Es gibt aber auch keinen Einschnitt bei 11,1. Die im Bibeltext verschränkten Erzählstränge von Num 11 werden bei Rudolf eher nacheinander wiedergegeben,¹⁰⁵⁷ so dass tatsächlich bei dem Aufkommen der Wachteln ein neuer Einschnitt erfolgt (Num

¹⁰⁵⁴ Es handelt sich um die Bücher 10-13.

¹⁰⁵⁵ Hier folge ich den Einteilungen der Edition, die wiederum der Leithandschrift Z folgt in ihren Abschnitten, die durch Absätze und Initialen gekennzeichnet sind. Kleinere Unterabteilungen hat der Herausgeber Ehrismann um der Übersichtlichkeit willen selbständig eingefügt, und berücksichtigt dafür Einteilungen des Schreibers Z1 (s. Ehrismann, Einleitung, S. xxxvii). Diese Unterabteilungen können hier selbstredend nicht in die Analyse mittelalterlicher Textenteilungen einbezogen werden.

¹⁰⁵⁶ Interessanterweise wird dieser Einschnitt in anderen Überlieferungen aber sehr wohl wahrgenommen, so lesen Kinder in der Fiktion des Jerusalemer Talmud jeweils den Beginn der Torabücher, und zwar Genesis bis zur Flutgeschichte, Leviticus bis zum Beginn des Opfergottesdienstes und Numeri bis zum Beginn der erneuten Wüstenwanderung (jMeg 3,1,74a). Leviticus erklärt sich wegen des leichten Textes, der jahrhundertlang Kinder im Cheder mit Leviticus als Erstlesetext beginnen ließ. Dies trifft sich dann damit, dass McEvenue, Style, die Erzähltechnik von Sg mit Märchen und Kindererzählungen vergleicht. Für moderne Forderungen nach einem „spannenden“ etc. Erzähltext sei darauf hingewiesen, dass just Exodus und eben Numeri ab Beginn der Wanderung und damit der „Erzählung“ nicht gelesen werden.

¹⁰⁵⁷ So klagt Mose nicht über zwei Probleme, die unerfüllbare Lust des Volkes auf Fleisch (Num 11,13) und seine Einsamkeit als Leitungsfigur (Num 11,14), sondern klagt, dass die Bürde so schwer ist, er schließlich nicht Vater des Volkes (hier wird der Bibeltext m.E. mit Num 12 harmonisiert, in Num 11 ist von Gott noch als Mutter [Num 11,12] und von Mose als Amme die Rede, erst in Num 12,14 distanziert sich JHWH von dieser Zuschreibung und vergleicht sich stattdessen mit einem Vater). Gottes Antwort ist dann zweiteilig entsprechend dem Bibeltext (Num 11,16-20). Dann wird die Geschichte um die Ältesten erzählt.

11,31), der dann neben dem Ende dieser Erzählung noch Miriams Aufstand¹⁰⁵⁸ sowie den Beginn von Num 13 enthält.

Erst ab der Erzählung von etwa Num 13,16 bzw. 13,21 beginnt ein neuer Abschnitt, der aber nur bis 13,26 reicht. Ab hier beginnt der Streit um das Land und die Frage, was nun zu tun ist, alles in der Bibel Folgende bis Ende Kap. 14, die Episode vom Holzsammler, und der Aufstand Korachs sowie Moses Anordnung, ein Ordal durchzuführen (bei Num 16,16f).

Auch hier scheint es so, dass ein neuer Abschnitt mitten im Text beginnt, und doch setzt an diesen Stellen zumeist nach der begonnenen Problematisierung die Dramatik ein.¹⁰⁵⁹

Stärker als der Bibeltext ist die Erzählung Rudolfs für Num 16,18-17,6 zeitlich strukturiert: der narrative Neuanfang in 16,18 ist markiert mit einer Zeitangabe (am anderen Morgen), was in MT nur in der Rede vorkam.¹⁰⁶⁰ Der neue Abschnitt bei 17,6 beginnt wieder mit einer Zeitmarke (am anderen Morgen, s. MT) und enthält die Schilderung der Plage, die Aaron beendet. Nach der Episode mit dem grünenden Stab heißt es, das sei die dritte Bestätigung der Hervorhebung Aarons durch Gott (v. 14032f). Nun folgt in einem eigenen Abschnitt eine theologische Reflexion darüber (v. 14038-14073), bevor alle bisherigen Ereignisse noch einmal zusammengefasst werden, die Erzählung lokalisiert und relational datiert wird, nun stirbt Miriam.

Weitere eigene Abschnitte enthalten:

- die Episode mit den Haderwassern und der edomitischen Verweigerung des Durchzugs bis Num 20,22
- ein Itinerar und Sihon
- Og von Baschan und der erste Botenbesuch bei Bileam
- Die Eselinerzählung und Bileams Ankunft bei Balak
- die Bileamperikope und den Anfang von Num 25 bis 25,3
- die Reaktion Gottes, die Eskalation der Ereignisse
- die Gebote nach der Volkszählung ab Num 26,52 und die Einsprache der Töchter Zelofchads sowie die Nachfolge des Mose, kurze Bemerkung zu Num 28-29 und der Anfang von 31 (Schlacht gegen Midian).
- Ab 31,15 (Mose wird zornig über die Schonung der Frauen), Num 32; 33,50-56 (Vertreibungsbefehl); 35 (die Verteilung von 48 Städten an die Leviten).

Der Text hält durch die Abschnitteinteilung inne, und tut das an Stellen, die wir nicht als Abschnittsgrenze wählen würden. Das hat auch Konsequenzen auf die literarische

¹⁰⁵⁸ Es gibt entsprechend dem Bibeltext keinen neuen Abschnitt in 12,1, nur die narrative Markierungen eines neuen Erzählszusammenhangs durch die Ortsmarkierung und die Nennung der neuen Handlungsträgerin Miriam (= Maria), v. 13453-13455.

¹⁰⁵⁹ Eine solche Einteilung hat auch die Tora, insofern die Buchgrenze zwischen Leviticus und Numeri nicht in 10,10, zu Beginn einer neuen Phase, nämlich des tatsächlichen Losziehens, gesetzt wird, sondern zu Beginn der Aufbruchsvorbereitungen.

¹⁰⁶⁰ Dabei kommen wieder die Dialoge und der sich darin entwickelnde Konflikt kaum vor, dafür wird sehr ausführlich erzählt, wie sich die Erde öffnete und die Menschen in die Hölle fuhren.

Dramaturgie. Auch hier scheint eine andere Empfindung von dem vorzuliegen, was Literatur in bezug auf Erzähleinheiten einerseits und Dramaturgie andererseits ausmacht.

6.2.2.3. Anordnungen der Texte und Textinformationen

Viele, aber nicht alle Orts- und Zeitangaben des Buches Numeri selbst kommen vor, sie dienen aber bei weitem nicht durchgängig als Markierung eines neuen Zusammenhangs. Informationen werden, wo es sich anbietet, geordnet, harmonisiert und zusammen präsentiert:

Zum Beispiel wird das Alter Aarons und die Datierung seines Todes aus Num 33,38 in die Wiedergabe von Num 20, der Erzählung von Aarons Tod eingearbeitet,¹⁰⁶¹ zuvor wird ein Itinerar wiedergegeben, das interessanterweise mehr Stationen enthält als Num 20 (und die *Historia scholastica*) oder Num 33.¹⁰⁶² In der Wiedergabe von Num 21,10-20 fehlen Ortschaften. So kommt die Erbtöchter Achsa aus Ri 1 u.ö. schon in der Nacherzählung zu Num 1 vor; in der Erzählung von der ehernen Schlange wird schon deren Entfernung aus dem Tempel durch Hiskia erwähnt (v. 14326f), und die ganze Vorrichtung der ehernen Schlange selbstredend auf Christus gedeutet; die Ereignisse um Korach werden eingeleitet mit der Bemerkung, dass sie zur selben Zeit geschehen wie das Vorherige.

Umstellungen nimmt Rudolf ebenfalls vor:

- Die Nacherzählung von 10,33 (drei Tage Reise) steht vor 10,12 (Halt in Paran).
- Eleasar schlägt die Pfannen zu Altarblechen (Num 17,1-5), und gleich danach heißt es allerdings sehr kondensiert, Aaron und seine Nachkommen sollen Gott als Opfernde dienen (Num 18, v. 13897-13909).¹⁰⁶³ Erst danach wird die Plage erzählt, die Aaron abwendet. Hiernach wird eine Argumentation der Rebellen wiedergegeben, obwohl die Erzählung von der Plage schon zu Ende ist. Sie beklagen, dass Mose und Aaron nicht herrschen sollen (v. 13946-13993): es wäre gar nicht Gottes Gebot, dass zwei Männer über das ganze Volk herrschen, stattdessen sollte man einen Mann pro Geschlecht auswählen etc. Daraufhin gebietet Gott, die Stäbe zu bringen: Tatsächlich besorgt diese argumentative Einschaltung eine Motivation für das Ordal um den grünen Stab, die im Bibeltext recht unmotiviert ist.
- Bileam schickt die ersten Boten weg, dann gebietet Gott, doch mit ihnen mitzugehen, erst dann kommen neue Boten.
- Nach der Wiedergabe der zweiten Volkszählung folgt erst die Bemerkung aus 26,64f, dass niemand aus Wüstengeneration mehr lebe, und dann das Gebot, an diese das Land zu verteilen (26,52-56).

¹⁰⁶¹ v. 14236, 14241f.

¹⁰⁶² Aus der Wüste von Kadesch nach Idumäa, durch die Wüste Arabia und Petra, Hauptstadt des Landes (v. 14204-14209).

¹⁰⁶³ Aufhänger scheint 17,5 zu sein, wo die Exklusivität Aarons als Priester betont wird.

So macht Rudolf hier aus der Vielzahl von Texten ein Ganzes, die Texte bestätigen und ergänzen sich gegenseitig. Zusätze (s. auch u.) haben entweder die Funktion der Harmonisierung von Widersprüchen oder die Funktion, außerbiblisches Wissen mit biblischem Wissens zu vereinen.¹⁰⁶⁴ Es kann aber nicht davon die Rede sein, dass er versucht, Überblick über den Text zu gewinnen, indem er alle Ereignisse in eine lineare Reihenfolge bringt. Indem Rudolf die Texte nebeneinander stellt, verweigert er ihre hierarchische Systematisierung. Damit erzählt er gerade nicht so, wie narratologische Texttheorie es als anthropologische Grundkonstante sieht.¹⁰⁶⁵ Er belässt aber auch nicht die Texte als solche und bewahrt sie als heiligen Text wie die Literarkritik es bräuchte. Es scheint ihm um die Inhalte des zu Erzählenden zu gehen und weniger um seinen Status, seine Ordnung und Bewahrung.

Interessanterweise hat er mehr Probleme damit, die Orte zu harmonisieren als die Zeiten, weil er sehr viel Gewicht auf Num 33 legt, und die Reihenfolge und das Vorkommen der passierten Orte nicht mit dem Rest des Numeribuches übereinstimmt. Die Betonung der Orte kann auch mit der immer beliebter werdenden Pilgerliteratur zusammenhängen: es ist wichtig, dass man diese Orte noch heute (im 13. Jahrhundert) anschauen könnte, um die Wahrheit der Schrift nachzuvollziehen; die Heilsgeschichte wird sinnlich erfahrbar. Auch drückt sich die Überzeitlichkeit biblischer Texte zuweilen gerade durch die (manchmal mehrfache) Verortbarkeit ihrer Handlungen aus, hier wird die doppelte Funktion der Bibel als Historiographie einerseits und als Weltdeutung für Gegenwart und Zukunft andererseits deutlich.¹⁰⁶⁶ Rudolf schafft einen neuen Text.

6.2.2.4. *Qualität: andere verwendete Stoffe*

In der Erzählung um die Ereignisse im Buch Numeri synchronisiert Rudolf nicht die biblischen Texte als solchen mit nichtbiblischen Erzählungen und Wissenstraditionen wie in anderen Teilen seines Werks. Die Synchronisierung mit Königen und Geschichtsschreibung anderer Völker, wie sie in der Erzählung vom Buch Genesis sehr ausführlich sowie in denen des Buch Exodus und nach der des Deuteronomium vorkommt, kommt in der Nacherzählung des Numeribuches so gut wie gar nicht vor.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁴ Hier liegt übrigens eine Gemeinsamkeit mit rabbinisch aggadischen Texttraditionen vor.

¹⁰⁶⁵ Die Alterität anderer Zeiten und die unterschiedliche Medialität der Textvermittlung wird z.B. von Hardmeier, Textwelten u.ö, nicht explizit berücksichtigt, weil er Textkommunikation untersucht und diese unausgesprochen für allzeitig gleich ansieht.

¹⁰⁶⁶ Sals, Przybiski, Babylon. Ähnlich schreibt Wehrli, Mittelalter, S. 574: „Die Weltchronik Rudolfs von Ems war, in königlichem Auftrag, der eindrucksvollste Griff nach einem geschichtlichen Gesamtbild, die Ausweitung der Bibel- und Heilsdichtung in die Weltgeschichte.“

¹⁰⁶⁷ Ausnahme ist die Lokalisierung von Edom = Idumäa, das läge nahe an Petra und der Wüste Arabiens, in der Nähe liege der Berg Hor (v. 14204-14214). Zu dem möglichen historischen Angelpunkt dieser Tradition s. Knauf, Mount Hor.

Das spiegelt eigentlich alle Themen von Numeri, dass sich hier „Israel“ mit sich, seiner inneren Struktur und seinem Gott beschäftigt.

Rudolfs Text addiert Legendenmaterial dazu, z.B. dass Medad ein Onkel mütterlicherseits des Mose,¹⁰⁶⁸ oder dass Zelofchad der Holzsammler war,¹⁰⁶⁹ dass der Stern, der aus Jakob aufgeht, in Bethlehem geboren werde, dass es unser „herre krist“ sei, der für alle Menschen geboren wurde (v. 14758-14767). Miriam wird auf Geheiß des Mose auf einem Berg namens Sin begraben, dort wird sie vom Volk dreißig Tage beweint – anders als im Bibeltext wird Miriam mit Aaron und Mose auf eine Stufe gestellt (v. 14099-14105). Og sei ein großer Held gewesen, nun aber den Israeliten lehnpflichtig, Rabot eine besonders große Stadt.

Balak befolgt den Rat Balaams, die israelitischen Männer durch die Verführung midianitischer Frauen zu schwächen;¹⁰⁷⁰ der Gott der Midianiter heiße Belphegor (v. 14848). So kommt es in der Nacherzählung von Num 25 zu einer großen öffentlichen Buße aller, nur Zambri (= Simri) beteiligt sich nicht. Er hält eine öffentliche Rede, dass er dazu nicht bereit sei, außerdem leiste Mose eine stärkere Unterdrückung als Ägypten (v. 14908-14927).

Ausgeschmückt werden die Streitigkeiten von Num 13-14, die Israeliten verfolgen bereits Mose und Aaron mit Steinen in der Hand bis zum Stiftszeit (v.13645f), ähnlich in der Wiedergabe zu Num 17,6-15 (v. 13921-13924), Korachs Höllenfahrt und auch die Ereignisse aus Num 17.

Das in seinem Text präsentierte Wissen ist mit anderen Quellen harmonisiert: Der Ort, an dem die eherne Schlange errichtet wurde, wird mit Petrus Comestor¹⁰⁷¹ als „Falmona“ identifiziert, das ist eine Harmonisierung mit Punon/Fenan in Num 33,41 (hebr. Salmona).¹⁰⁷² Er sagt in der Nacherzählung von Num 24,23, dass die assyrische Herrschaft von Italien (und Rom) abgelöst wurde. Das entspricht einerseits cum grano salis der Weltreichelehre zusammen mit Dan 11,30, wo mit den „Kittäern“ Rom gemeint ist, sowie der Vulgata Num 24,23bf.¹⁰⁷³

Rudolf erklärt, wo den Rezipierenden vielleicht Wissen fehlt, so nennt er, dass die Israeliten die Wachteln in Körben sammelten, und erläutert, dass dies eine Maßeinheit für Korn gewesen sei (v. 13444). Er erklärt mit der Vulgata, dass Horma „Bann“ heiße

¹⁰⁶⁸ v. 13417-13419.

¹⁰⁶⁹ v. 13762-13764.

¹⁰⁷⁰ Wegen dieser Einschaltung muss übrigens Bileam nach v. 14792-14794 noch ein zweites Mal heimkehren (v. 14832)

¹⁰⁷¹ Historia scholastica Num. Cap. 28.

¹⁰⁷² v. 14266.

¹⁰⁷³ Dort steht: „venient in trieribus de Italia superabunt Assyrios vastabuntque Hebraeos/ et ad extremum etiam ipsi peribunt“.

(v. 14260) und nennt die Dörfer Jair, (hebräisch חַיִּיר „Avot jair“ (v. 15220). Damit wird im übrigen deutlich, dass Rudolf nicht nur schriftliche, sondern auch mündliche Quellen, wohl zeitgenössischer Juden oder Konvertiten, hatte.¹⁰⁷⁴

Durchaus, aber nicht so stark wie später Jans Enikel¹⁰⁷⁵ überträgt Rudolf die erzählten Ereignisse in seine feudale Zeit, insofern z.B. Korach als „Neffe“ Aarons bezeichnet wird,¹⁰⁷⁶ und der Streit zwischen ihnen einer um die Führung des Volkes sei und damit eine feudale Frage (nicht so wie heutige LeserInnen, die den Streitanlaß in einem womöglich demokratischen Anliegen bzw. in einem Streit um Vorrechte für eine größere Gruppe finden).¹⁰⁷⁷

Andere Deutungen der Texte sind relativ zurückhaltend, so findet sich bei dem grünenden Stab des Aarons ein Vergleich mit der Jungfrau aus Jes 7, der Wurzel Jesse aus Jes 11 und der Identifizierung, dass es sich hier um Maria handele.¹⁰⁷⁸ Theologisch möglicherweise zu Schwieriges wird geändert, so bittet Mose Gott, dass Korach und seine Gruppe sterben sollen und zwar auf ungewöhnliche Weise, damit so deutlich würde, dass er, Mose, von Gott gesandt sei (v. 13856-13863). Damit beruht das Ergebnis des Ordals nicht auf eigenmächtigem Handeln des Mose, wie im Bibeltext, sondern darauf, dass Gott die Bitte des Mose erfüllt.

In der Erzählung um die Plage und Aarons Rettungstat (Num 17,6-15) harmonisiert Rudolf die Ereignisse und lässt es ein Feuer sein und keine „Plage“, weil es zuvor in Num 16 ein Feuer war, das die Aufständischen fraß und wie zuvor Aaron mit Feuer in einem Räuchergefäß hantiert. Zu den Haderwassern reflektiert er darüber, dass doch der Zweifel dieser beiden von Gott selbst erwählten Männer an uns ‚normale‘ Menschen einen unerträglich hohen Maßstab anlegt (v. 14159-14175).

Insgesamt kommen aber theologische Deutungen der Erzählungen wenig vor, so fehlt die Verschränkung von Gottes und Moses Zorn (Num 11,10), die Diskussion um die Macht und Möglichkeiten und den (Un)Glauben des Mose (Num 11,21-23), die Nachrichtenübermittlung von der Ekstase von Eldad und Medad innerhalb des Lagers

¹⁰⁷⁴ S. dazu Przybilski, Spuren, S. 102 u.ö.

¹⁰⁷⁵ In der Weltchronik von Jans Enikel finden sich z.B. Ritterspiele am Hof Pharaos (v.666-6670).

¹⁰⁷⁶ Zugleich kann Rudolf die Alterität der biblischen Zeit gegenüber seinem „hier und heute“ hervorheben: So sagt er, dass die Ehe zwischen Isaak und seiner Cousine Rebekka damals noch kein Problem war, weil die entsprechenden Verbote erst später kamen (v. 5273ff). Dies bildet aber eine Ausnahme in Rudolfs Weltchronik sowie in anderer mittelalterlicher Historiographie, s. dazu Herkommer, Art. Weltchronik.

¹⁰⁷⁷ S. z.B. Seebass, Numeri, BK, S. 176f, 178, 180 u.ö.

¹⁰⁷⁸ v. 14048-14073. Diese Deutung Rudolfs ist somit doppelt genealogisch: zum einen wird Aarons Anspruch auf Auserwähltheit für alle Generationen im Text expressis verbis unterstrichen, zum anderen ist das Bild von der Wurzel Jesse bis ins letzte Jahrhundert „das bekannteste, meistbenutzte, wirkungsmächtigste Mittel, biologische und sozialpolitische Argumentationen zu verknüpfen und daraus Wertzuweisungen und Rechtstitel abzuleiten.“ (Berns, Baumsprache, S. 155).

und die Antwort, dass doch alle Menschen ekstatisch sein mögen (Num 11,28f). Das Erzählinteresse scheint also kein theologisches zu sein, was Details angeht. Der Text enthält theologische Aspekte, wenn sie essentiell zu einer Erzählung gehören, so wird Num 12 im groben so wiedergegeben, wie es in der Bibel steht (v. 13455- 13508).¹⁰⁷⁹

Im Text sind attributive Wertungen enthalten, so bittet Mose Gott „mit reinim muote“ um den Tod Korachs (s. 13857), Aaron ist „der reine“ (v. 13904), Mose „der reine man“ (v. 13717), „der guote man“ (v. 14274) oder „der wise man“ (v. 14334), aber auch Bileam (v. 14581). Pinchas ist zu Mose „sin neve der vrece, junge degen“ (v. 15098). Derlei Attribuierungen kommen häufig vor.

So steht hier die Bibel zusammen mit anderen Quellen und ist hier historische *und* literarische Quelle zugleich. Es gibt keine Trennung zwischen Fiktionalität und Nicht-Fiktionalität.¹⁰⁸⁰ Sogar die „Realität“ geographischer Beschreibungen wie in der Weltchronik Rudolfs von Ems, Jans von Wien und anderen, ebenso wie der Klosterplan von St. Gallen sind idealtypisch. Verschiedenste Textsorten werden bei Rudolf in sein Werk kompiliert. Legenden gehören für ihn zum biblischen Text dazu, sie scheinen ein biblischer Paratext zu sein.

Aber gerade diese Synthese von Literaturgattungen rief in der Forschung sogar wütende Reaktionen hervor. So schreibt 1782 Adelung in einer Rezension zu einem ersten Abdruck von Rudolfs Weltchronik, die zunächst tatsächlich für eine Übersetzung des biblischen Textes gehalten wurde, eine derart ungebührliche Vermischung so verschiedener Anliegen sei ein Kennzeichen einer künstlerisch noch unreifen Zeit:

„Einer der auffallendsten Beweise davon ist der, daß man sowohl das eigentliche Gebieth der Dichtung, als auch den Begriff der wahren Geschichte und des eigenen ihr angemessenen Vortrages ganz verkannte, und wahre Geschichte in einem dichterischen Gewande vortragen wollte. Das war nun der nächste und sicherste Weg, nicht nur die Dichtung zur elendsten Reimerey, sondern auch die wahre Geschichte zu einem abgeschmackten Romane herab zu würdigen.“¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁹ Hier haben wir eine bemerkenswerte Verbindung zwischen Num 12 und Num 13: anstelle der Wiedergabe von Num 12,15b, die insbesondere in der befreiungstheologischen und feministischen Auslegung eine große Rolle spielt, weil hieraus Miriams Rückhalt im Volk ersichtlich wird, steht bei Rudolf, nachdem Maria gesund geworden sei, „do sumde sih du diet niht me,/sie fuoren, also Got gebot, gein Pharan von Asserot.“ (v. 13509-13511).

¹⁰⁸⁰ Dies bestreitet aber auch Eagleton, Literaturtheorie, S. 1f, für Literatur als solche.

¹⁰⁸¹ Johann Christoph Adelung, in: Magazin für Deutsche Sprache 1782, S. 139-153, hier S. 139f, zit. nach Jaurant, ‚Weltchronik‘, S. 6. Ähnlich fallen auch Urteile über die zweite wichtige Weltchronik aus, der von Jans Enikel: „Um 1280 schreibt der Wiener Bürger Jansen Enikel (Enkel des Johannes) seine auf die österreichischen Belange zugeschnittene Weltchronik, die ohne eigentlichen politisch-geschichtlichen Ehrgeiz das fabulös-anekdotische Element bevorzugt, unelegant und ungebildet daherkommt, aber eine persönliche Originalität zur Geltung bringt.“ (Wehrli, Mittelalter, S. 575).

Über die gesamte Gattung der Weltchroniken sagt Max Wehrli im 20. Jahrhundert: „Vom Standpunkt kritischer Wissenschaft aus ist solche Chronistik ein unerquickliches Gemisch aus Abschreiberei, tendenziöse oder moralisierender Erfindung und Ausschmückung.“¹⁰⁸² Ähnlichkeiten zu Einschätzungen des Buches Numeri sind offensichtlich.

6.2.2.5. Num 13-14 als Beispiel für Rudolfs literarische Technik

Ein Beispiel sei hier im Zusammenhang gegeben. Hierfür eignet sich besonders die Erzählung von Num 13-14.

Die Verarbeitung und Wiedergabe von Num 13-14 ist recht frei gestaltet. Die Einteilung ist anders, weil zunächst der Abschnitt, in dem auch von Num 12 erzählt wird, weitergeführt wird. Sodann bildet die Erzählung der Erkundung selbst einen eigenen Abschnitt, er beginnt in etwa bei der Erwähnung der beiden wichtigen Kundschafter Kaleb und Josua und endet mit ihrer Rückkehr nach vierzig Tagen in Kadesch.¹⁰⁸³ Mit den Berichten der Kundschafter beginnt dann ein neuer Abschnitt.

Rudolf hat hier nicht alle einzelnen Kundschafter aufgezählt, sondern nur Kaleb und Josua mit Patronymen vorgestellt, interessanterweise sagt er zweimal, dass er in seiner Quelle nur diese beiden genannt findet.¹⁰⁸⁴ Die lokale Verortung ist Paran, mit dem Hinweis, dass die IsraelitInnen dort bleiben, bis sie nach Asiongaber aufbrechen (Num 33,35; Dtn 2,8).¹⁰⁸⁵ Es gibt keine Beschreibung der Wegstrecke innerhalb des Landes – außer der Nennung Hebrons. Dies kann seinen Grund darin haben, dass Kaleb mit der Eroberung Hebrons zusammengehört, zusammen mit den Enakitern, die im Bibeltext namentlich genannt werden (Num 13,22; Jos 15,13f), an dieser Stelle bei Rudolf aber nicht vorkommen.

Der Text wird zwar relativ ausführlich wiedergegeben, aber ausgewählt auf die Handlung von Num 13,16-26. Damit werden auch eine Reihe von Informationen, die im Bibeltext in den Reden liegen, in die Handlung integriert, so die Notiz, dass die Städte stark befestigt seien, aus Num 13,28.¹⁰⁸⁶ Dies ist eine Harmonisierung, damit in der Erzählung dasselbe vorkommt wie in der nachfolgenden Rede der Kundschafter.

Zusätze sind, dass der Riese namens Enak den Israeliten schon in Ägypten viel Leid zugefügt hatte,¹⁰⁸⁷ dass die Israeliten fast schon mit der Steinigung von Mose und Aaron

¹⁰⁸² Wehrli, Mittelalter, S. 578.

¹⁰⁸³ v. 13536-13595.

¹⁰⁸⁴ v. 13527, 13536f.

¹⁰⁸⁵ Das hat Rudolf aus seiner Quelle, der *Historia scholastica* von Petrus Comestor, Num. Cap. 17.

¹⁰⁸⁶ v. 13545f.

¹⁰⁸⁷ v. 13559-13563.

beginnen, dass dann die Israeliten vierzig Tage weit zurück in die Wüste ziehen sollen (v. 13699-13704).

Ansonsten ist es eine recht getreue und ausführliche Wiedergabe von den Debatten in Num 14, hier wird also sehr wohl theologisches Interesse deutlich.

Die Verarbeitung von Num 13 bei Rudolf vom Ems zeigt, dass Rudolf frei *und* gleichzeitig treu mit dem Bibeltext umgeht, den Einteilungen des Bibeltextes folgt, und noch welche zufügt, den Text etwas umstellt, und damit die Kommunikationsebenen der Erzählung reduziert. Es geht ihm wohl um die Wissensbestände, die in dem Bibeltext enthalten sind.

6.2.2.6. *Schlußfolgerungen*

Insbesondere im Mittelalter ist das Verständnis von „guter“ Literatur ein anderes als in der Zeit deutscher Klassik.¹⁰⁸⁸ Sie enthält Listen, lange Beschreibungen, vermeintlich langwierige Darstellungen mit unzähligen retardierenden Momenten und immer wieder Genealogien. Dazu kommen Erzählzüge, die „den Erzählfortgang“ der Haupthandlung zu sprengen scheinen. Verschiedenste Texte finden nebeneinander Eingang in den neuen Text, sie werden nicht hierarchisiert. Abschnittseinteilungen werden nicht an Anfang oder Ende einer Erzähleinheit gesetzt. Dazu gehört auch ein anderes Verständnis von „Realität“ und von der Ordnung eines Textes und die Nichttrennung zwischen Fiktion und Nichtfiktion. All das teilt das Erzählen im Mittelalter mit den erzählten Ereignissen des Buches Numeri.

Die Funktion von Literatur und die Welt, in die sie eingebunden ist, ist also sowohl für biblische als auch für christlich mittelalterliche Zeiten grundsätzlich anders als heute:

„Für den modernen Leser, der gewohnt ist, an einem Werk das Neue zu bewundern, das es von der bisherigen Tradition abhebt, bedeutet es ferner, eine Umkehrung seiner ästhetischen Erwartung, wenn ihm angesonnen wird, sogar endlose lehrhafte Abschweifungen nicht als langweilig abzutun: der mittelalterliche Leser konnte Texte gerade darum genußreich finden, weil sie ihm erzählten, was er bereits wußte, und weil es ihn zutiefst befriedigte, jedes Ding an seinem richtigen Platz im Weltmodell vorzufinden.“¹⁰⁸⁹

Diese Hochschätzung von Tradition ging aber nicht mit musealer Erstarrung und Kritiklosigkeit einher. Auch hier fallen m.E. mittelalterliche Texte und biblische zusammen:

„Traditionalität kennzeichnete jede Wissensvermittlung im Mittelalter. Sie bedeutete aber gerade nicht eine konservierende Abschließung des gegebenen Wissensbestandes. Im Gegenteil leitete sie das aktuelle aus dem überkommenen Wissen her, wie es von Früheren entwickelt worden war, und machte dadurch den

¹⁰⁸⁸ Zur Kennzeichnung des romantischen bzw. klassischen Literaturverständnisses s. Kittler, Aufschreibesysteme.

¹⁰⁸⁹ Jauss, *Alterität*, S. 13.

Weg frei für neues, künftiges Weiterdenken. Ein mittelalterlicher Wissenschaftler sah nicht, wie ein moderner, seinen Erkenntnisfortschritt in individueller Einsicht begründet, sondern in der Kongruenz seiner Erkenntnis mit dem Wissen der Tradition und deren vorsichtiger Interpretation. Es gab keine überzeugendere Erklärung für eine Aussage als diejenige, sie leite sich aus alter Tradition ab.“¹⁰⁹⁰

Rudolf von Ems ebenso wie die vielen Verantwortlichen für den Text des Buches Numeri in der Bibel haben ein im Vergleich zu modernem Erzählen anderes vermutbares Interesse, heben andere Eigenschaften einer Erzählung hervor, haben andere Vorstellungen von der Anforderung der Kohärenz von Zeit und Ort, und für sie hat der Bibeltext einen anderen Status, und sie haben offenbar ein anderes Verständnis von sich als Autoren.

Was haben wir mit dem Blick auf vormoderne Texte nun gewonnen? Das aufgeworfene Problem von Kohärenz oder Inkohärenz im Buch Numeri ist nicht gelöst, sondern verschärft, indem das Buch Numeri nicht eine Ausnahme eines merkwürdigen Textes darstellt, sondern ein Text unter vielen ist. Dies zeigt vor allem: Kohärenz ist kein universales Gestaltungsziel. Mehr noch, Kohärenzempfinden ist zeitgebunden.¹⁰⁹¹ So sehe ich eine Reihe von Parallelen, die uns vielleicht in die Lage versetzen, die Akzente einer Literaturtheorie des AT etwas anders zu setzen. Im Buch Numeri (und in anderen Texten) scheint Erzählen bzw. Literatur anders zu funktionieren. Wie lässt sich die Eigenart des Buches Numeri literaturtheoretisch fassen?

6.3. Numeri als „Enzyklopädie“

6.3.1. Zur Buchgattung von Numeri

Bei der Bestimmung von Textgattungen ist die Dynamik im Verständnis des Status und der Gattung von Literatur selbst wichtig. Am bekanntesten ist hier die Unterscheidung vom klassischen, kanonischen und heiligen Texten, die eigentlich einen Prozess darstellt.¹⁰⁹² Aber auch anderes ist möglich:

„Ein Text kann als Geschichte oder Philosophie auf die Welt kommen, um später als

¹⁰⁹⁰ Kintzinger, Wissen, S. 38. S. auch Schmale, Funktion und Formen; s. auch ebd., S. 33: „Mit der Durchsetzung und Übernahme dieser Zeit wurde auch ihre Bedeutung tradiert. Man verstand sich nicht mehr allein als Mitglied einer bisher für die Zeit und ihre Messung allein wichtigen begrenzten politischen Gruppe, sondern als Teil der Menschheit, als der Gemeinschaft, die Gott selbst gefügt hat.“

¹⁰⁹¹ Mit Walter Benjamins Begriff der Geschichte und mit Michel Foucaults Arbeiten (bes. „Überwachen und Strafen“) lässt sich sagen, dass Kohärenz und Kontinuität im modernen Sinn tatsächlich durchaus (bürgerliche) Konstruktionen sind, Texte und Sinngebendes zu beherrschen und nach den eigenen Interessen zu gestalten.

¹⁰⁹² Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 94f u. Ebach, Bibel, S. 101. S. mit literatursoziologischer Erdung Carr, Perspektiven, S. 6.

Literatur eingestuft zu werden; oder er kann seine Existenz als Literatur beginnen, um in späterer Zeit wegen seiner archäologischen Bedeutung geschätzt zu werden.“¹⁰⁹³

Dieser Wandel verdankt sich auch der Kommunikation, die die Rezeption eines Textes darstellt. Eagleton hebt hervor, dass nicht nur die Rezipierenden von Literatur sich im Laufe der Zeit ändern, sondern auch die Literatur selbst:

„'Unser' Homer ist weder identisch mit dem Homer des Mittelalters, noch ist 'unser' Shakespeare der seiner Zeitgenossen (...). Mit anderen Worten werden alle literarischen Werke, sei es auch unbewusst, von den Gesellschaften, die sie lesen, 'neu geschrieben': tatsächlich gibt es keine Lektüre eines Werkes, die nicht auch ein 'Neu-Schreiben' wäre.“¹⁰⁹⁴

Die Frage, welcher Textgattung das Buch Numeri im kleinen wie die Tora im großen angehört, ist kaum geklärt. So hält Knierim fest: „With respect to genre, the term torah conceals more than it reveals“,¹⁰⁹⁵ schlägt aber dann vor, im Pentateuch eine Biographie des Mose zu sehen.¹⁰⁹⁶ Klostermann hatte im 19. Jahrhundert im Pentateuch als ganzen noch ein „erbauliches Lesebuch für die Gemeinde“ gesehen, was zur Konsequenz habe, dass „bei dessen Überlieferung nach aller litterarischen Analogie das Gewicht auf den erbaulichen Nutzen, auf die Verständlichkeit und nicht auf die Reinheit und das Alter des Textes fallen mußte.“¹⁰⁹⁷ Andere machen die Vorschläge, im Numeribuch eine Sage als Textgattung zu sehen.¹⁰⁹⁸ Wenham erarbeitet, dass es sich durch die verschiedenen enthaltenen Groß- und Kleingattungen letztlich um „Tora“ handelt, eine prophetische und theologische Interpretation der Vergangenheit, die mythische Funktionen hat und Gesetze enthält, die aber durch die verbale Einleitung einerseits historisiert und andererseits situiert werden.¹⁰⁹⁹ Insbesondere in jüdischen Traditionen gibt es die Auffassung, dass die Tora einerseits zeitlos sei und andererseits universales Wissen enthalte.¹¹⁰⁰

Nach Blum ist die Form des Pentateuch mit seinem so beschriebenen diskontinuierlichen Nebeneinander verschiedenster Aussagen „einigermaßen analogielos“,¹¹⁰¹ es gebe nichts „auch nur annähernd Vergleichbares“. ¹¹⁰² Dabei geht er mit Hardmeier konform, der die biblische Literatur für etwas Singuläres hält:

„Die traditionsliterarische Eigentümlichkeit der biblischen Literatur erschwert es, sie

¹⁰⁹³ Eagleton, Literaturtheorie, S. 9.

¹⁰⁹⁴ Eagleton, Literaturtheorie, S. 14.

¹⁰⁹⁵ Knierim, Composition, S. 407.

¹⁰⁹⁶ Knierim, Composition, S. 406-415.

¹⁰⁹⁷ Klostermann, zit. nach Strack, Art. Pentateuch, S.121.

¹⁰⁹⁸ Greßmann, Anfänge, S. 360f; Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 20.

¹⁰⁹⁹ Wenham, Numbers, OTG, S. 26-67.

¹¹⁰⁰ S. dazu Goldberg, Schrift. Genau diese Kreise gehen wiederum vom göttlichen Ursprung und der Präexistenz der Tora aus.

¹¹⁰¹ Blum, Esra, S. 246.

¹¹⁰² Blum, Studien, S. 213.

an Textmodellen der Antike zu messen oder nach literaturwissenschaftlichen Kategorien der Moderne zu erschließen“.¹¹⁰³

Hier verweist Schmid aber auf andere biblische Literatur wie dem Buch Jeremia, in dem ebenfalls einander diametral entgegenstehende Aussagen vereinigt sind (Jer 23,7f; 29,*14 gegen 24,8-10; 29,16-19).¹¹⁰⁴ Allerdings kommen im Buch Numeri besonders verschiedene Struktur- und Gliederungssysteme zu den einander widersprechenden Aussagen hinzu.

Diese eigentümliche Mischung verschiedenster Textgattungen mit in moderner Wahrnehmung schwer durchschaubarem Aufbau sind für andere Texte der Bibel bereits in ein ganze Reihe verschiedener Begriffe gefasst worden wie „Corpus permixtum“, „Rolling corpus“¹¹⁰⁵ und „Musivstil“. Alle diese biblisch-literaturtheoretischen Entwürfe wie auch der vorliegende Versuch können das Ganze nur beschreiben, nicht aber vollständig durchschauen helfen. Dazu decken sie jeweils Teile der Eigenschaften ab, die das Buch Numeri kennzeichnen. Womit diese gesamte Studie (wie auch andere) ringt, ist, dass die Literatur „Numeri“ und viele Literaturwerke der Antike mit modernen Analysekatégorien und Wahrnehmungsmustern nicht wirklich greifbar sind.¹¹⁰⁶ So werden im folgenden mehrere literaturtheoretische Begriffe an das Buch Numeri herangetragen, um sein Selbstverständnis aufzudecken.

6.3.2. Erfahrungswelt, Erfindungswelt und Erzählwelt

Für mittelalterliche Weltkarten, also für vormodernes topographisches Denken hat Kugler die Unterscheidung von „Erfahrungswelt“ und „Erfindungswelt“¹¹⁰⁷ kreiert. Er beobachtet, dass auf mittelalterlichen Weltkarten der Fluss Indus „die Grenzscheide zwischen der Wunderwelt Indiens und der restlichen Welt“ ist.

„Denn die Regionen diesseits des Indus, also nach Westen zu der Mittlere und der Nahe Osten bis ans Mittelmeer, werden im Text mit veränderten Mitteln der Descriptio dargeboten. Die Kuriositäten treten zurück, stattdessen bemüht sich der Autor um andersartige Binnenmarkierungen und -unterteilungen dieser Erdgegend.“¹¹⁰⁸

Diese Bilder der Erfindungswelt samt denen der Erfahrungswelt stiften zwar Kohärenz und Kontingenz, stellen sie aber nicht dar. Es sei

¹¹⁰³ Hardmeier, Art. Text, bibelwissenschaftlich, Sp. 198; ders, Hunziker-Rodewald, Texterschließung, S 15.

¹¹⁰⁴ Schmid, Reichsautorisation, S. 503.

¹¹⁰⁵ Diesen Begriff von McKane, die Formationsprozesse des Buches Jeremia zu erklären, hat Römer, Sojourn, auf das Buch Numeri angewendet.

¹¹⁰⁶ S. ähnlich Morenz, Schorch, Text, S. IX.

¹¹⁰⁷ Kugler, Weltkarten, S. 166 Anm. 22.

¹¹⁰⁸ Kugler, Weltkarten, S. 166.

„durchaus sachgerecht [...], Weltkarten als Erinnerungsbilder zu begreifen, als Hilfskonstruktionen und Gedächtnisstützen beim Sortieren und Strukturieren des über den Orbis terrarum vorhandenen Wissens. Die Weltkarten sind keine Abspiegelungen der geographischen Realität (...). Es bleibt dabei stets mit zu bedenken, dass die Karte auch eine theologische und eine historiographische Dimension hat, dass sie wie ein Andachtsbild und wie eine Chronik betrachtet werden kann.“¹¹⁰⁹

Eine solche nur scheinbar geographische Realität der Erfindungswelt lässt Orte nebeneinander liegen, die geographisch weit voneinander entfernt sind, die nur literarisch existieren oder zu verschiedenen Zeiten bestanden.

Zeitvorstellungen, die auf die Unterscheidung von Erfindungs- und Erfahrungswelt anwendbar sind, hat Luhmann besonders treffend beschrieben. Es gebe einen Kreislauf der Zeiten, also zyklischer Zeit, und von der „Vorstellung einer doppelten Zeit“, was wir heute als Parallelwelt¹¹¹⁰ bezeichnen würden. Beides seien Fernzeiten. Sie sind „nicht im eigentlichen Sinne Zeiten [...], sondern Dunkelzonen, für die andere Regeln der Glaubwürdigkeit und Relevanz gelten.“¹¹¹¹

Diese Konzepte in allen ihren narrativen Variationen haben ein anderes Kohärenzverständnis als die Moderne. Die Vorstellungen, die Kugler und Luhmann hier beschreiben, können die Inkohärenzen im Buch Numeri als Erzählkonzepte erklären. Sie teilen mit Numeri die Ausrichtung auf Wunderhaftes, alternative Zeit- und Ortskausalitäten.

Tatsächlich bildet der Kosmos des Wissens, der in der Tora enthalten ist, eine Alternative zum lebenspraktischen Wissen jeder rezipierenden Generation: allein an den wunderbaren Lebensaltern aller Menschen in der Urgeschichte sowie dominanter Figuren wie Mose, Miriam, Aaron und Josua¹¹¹² lässt sich erkennen, dass die Tora als ganze, die hier ein Hexateuch ist,¹¹¹³ von einer idealen mythischen¹¹¹⁴ Nichtjetztzeit

¹¹⁰⁹ Kugler, Weltkarten, S. 158f. Kuglers Unterscheidung von der Erfahrungs- und der Erfindungswelt deckt sowohl Zeit als auch Raum ab, obwohl er sich explizit nur auf Karten und damit auf Topographie bezieht.

¹¹¹⁰ Ähnlich hat auch Gloy, Zeit, erarbeitet, dass Mythos eine andere Zeitvorstellung hat.

¹¹¹¹ Luhmann, Weltzeit, S. 88.

¹¹¹² Eleasars Lebensdauer wird nicht genannt (Jos 24,33), was damit wohl zu tun hat, dass sein Leben als Nachkomme Aarons und Vorfahre jeweils aktueller Aaroniden eine quasi ätiologische Funktion hat.

¹¹¹³ Die Lebensalter dienen hier als Signal für das Erzählen von Wunderhaftem, auch Josua erreicht das märchenhafte Alter von 110 Jahren. Dass auch Eleasar stirbt (Jos 24,33) und die Gebeine des Joseph in der Höhle seiner Vorfahren bestattet werden, ist ein weiterer Hinweis auf das Ende (narratologisch formuliert die Gestaltschließung) dieser Nicht-jetzt-Zeit. Das unterscheidet die Tora bzw. den Hexateuch grundsätzlich von den Büchern der Vorderen Propheten. Dort ist dann wieder die Sagenhaftigkeit der Regentschaftszeiten von David und Salomo durch deren Reichtümer und Wundertaten gekennzeichnet (warum Saul als vorheriger König nicht hierzu gehört, ist eine interessante, aber hier nicht zu behandelnde Frage).

¹¹¹⁴ Kratz, Komposition, hat seinen gesamten dritten Teil über P- und Nicht-P-Texte im Pentateuch mit „Mythos Israels“ überschrieben, aber diesen Titel leider an keiner Stelle erläutert. Nun ist die Diskussion über die Theorie des Mythos unendlich. An dieser Stelle nur soviel: Die Tora ist kein Mythos, insofern

handelt. So werden die Lebenszeiten kürzer, menschlicher, wo sich die erzählte Zeit der jeweiligen Gegenwart nähert.¹¹¹⁵ Wunderhaftes wird bereits zu Beginn des Buches Numeri ausführlich dargestellt, indem für jeden Stamm eine unzählbar große Menge an Menschen in nur zwölf Tagen gezählt wird. Auch anderes weist auf Märchenhaftes: die Gaben der Stämmerepräsentanten umfassen viele Gegenstände, aber bis auf Rinder und Wagen (7,3 u.ö.) eigentlich nur für einen Wüstenzug Unpraktisches und darüber hinaus auf der sinaitischen Halbinsel außerhalb bewohnter Orte recht schwer Erreichbares. Weitere Beispiele aus dem Buch Numeri sind: die über die Maßen großen Zahlen der Israeliten (Num 1-4; 26), der erbeuteten Gegenstände, Tiere und Menschen (Num 31), Größe und Material des Stiftszeltes (Num 8,1-4), der Wüstenzug (Num 9,15-23) wie die erzählten Wunder (Num 11; 12; 13; 21,4-9), die riesige Menge der Levitenstädte (Num 35,1-8), die große Menge der Kultopfer (Num 7; 28-29) und der perfekte Kultbetrieb (Num 7; 8) und letztlich auch von der Offenbarwerdung jedes noch so versteckten Betrugs (Num 5).¹¹¹⁶

Wiederholtes und Wiederholbares unterliegt anderen Zeitformen, ebenso wie die Prolongierung menschlichen Lebens in der Kette der Genealogien. Zugleich ist die Volkszählung in Num 26 auch eine Genealogie, deren Menschen die Wiederholbarkeit von Geschichte personifizieren (s.u. 7.2.). Die Sinaierfahrung des Mose (und der Textrezipierenden) findet außerhalb menschlich messbarer linearer Zeit statt – und kann doch nur innerhalb dieser messbaren linearen Zeit wahrgenommen werden. Kult – so wird weiter unten (Kap. 7) ausgeführt – enthält eine Vielzahl anderer Zeitformen wie Zeitlosigkeit, die Verschränkung von Zeiten, einen jährlichen Zyklus und damit einen wiederkehrenden Neuanfang, der im Fall von Pessach sogar absolut ist. Die Figur Aarons personifiziert die Verbindung des der Zeit enthobenen Gottes und menschlicher Zeit, was unten an den Versen 3,1; 10,8 und 18,1 gezeigt wird. Es ist die Unvereinbarkeit und Widersprüchlichkeit von Zeitangaben und Zeitmarkierungen der Texte, die Unwahrscheinlichkeit von Prozessen, die das Buch als Erfindungswelt kennzeichnen.

ein (einzelner) Mythos nicht erkennbar aus verschiedenen Literaturgattungen zusammengebaut ist, keine Textsorten-Kompilation ist. Aber ein Mythos ist die Tora, insofern sie eine Erzählung über die Nicht-Gegenwart ist. Sie hat Begründungsfunktion für die Gegenwart, weil sie eine ätiologische Funktion hat. So ist die Tora kein Mythos von der Literaturgattung, sondern von seiner kommunikativen Situation her, von der Geltung, die Verfasserkreise und Rezipierenden ihm geben.

¹¹¹⁵ Nöldeke, Untersuchungen, S. 16.

¹¹¹⁶ Was hier als Regelung vorgestellt ist, wird in Jos 7 in einer Erzählung umgesetzt, wora man erneut Zusammenhänge im Hexateuch insonderheit zwischen Numeri und Josua erkennen kann.

In der Mischna (mSota IX,9) ist überliefert, dass Jochanan ben Zakkai (1. Jh.n.Chr.) dieses Ordal außerkraft setzte, weil sich die Ehebrecher so vermehrt hatten. Im Talmud (bSota 47b) heißt es, dass das Wasser wirkungslos ist, wenn der Ehemann selbst nicht frei von Schuld ist.

Wenig Aufmerksamkeit wurde und wird in dieser Studie den im Buch Numeri erwähnten Orten geschenkt. Soviel kann aber nach wie vor behauptet werden, dass sowohl real zur Erzählzeit als auch noch heute existierende Orte im Buch genannt werden, desweiteren Orte, die nur einen symbolischen Charakter haben wie auch Orte, die in der *Vergangenheit* der Erzählzeit existiert haben. Sprünge über weiteste geographische und zeitliche (!) Entfernungen und andere Unlogik sind in noch so realitätsbegründender Literatur möglich (s.o. Kap. 3 und bes. die Unlogik der Ortsangaben in Num 20,1-22,1). Alle diese Orte können vom umherwandernden Volk Israel besucht werden.¹¹¹⁷ Noch intensiver als heute sind für antike Rezipierende die Widersinnigkeiten dieser Angaben lesbar, womit offensichtlich ist, dass es sich bei dem Buch Numeri um Erfindungswelt handelt, die doch in der je gegenwärtig erfahrbaren Welt, in der Erfahrungswelt spielt: die Utopie ist möglich.

Dieser Aussage sind auch die Verortungen der JHWH-Reden verpflichtet, die sich ausgerechnet und ausschließlich an den Grenzen finden, nämlich im allmählichen Übergang vom Sinai in die „Realität“ (Num 1-10) und von der Wüstenzeit in die „Realität“ außerhalb der Tora bzw. des Tetrateuchs (Num 33-36), s. dazu o. 3.2.5.1. Und: vielleicht dient es auch der Aussage, dass Utopie möglich sei, dass ausgerechnet diejenigen Texte, die besonders unwahrscheinlich sind, massive Gliederungssignale enthalten, die das Erzählte absolut und relativ in Zeit und Ort fixieren (s.o. 3.2.2.1, das betrifft einerseits Num 1-10 und andererseits Num 33-36) und noch dazu mit jedermann einsehbaren Regelungen wie der Quarantäne (5,1-4) und Schadenersatz (5,5-10) zusammenstehen.

Die Kategorie der Erfindungswelt kann besser noch als der Begriff der Utopie die in Numeri enthaltenen Charakteristika der Kohärenzen und Leselenkung greifen. In den (ursächlich womöglich literarkritisch erklärbaren) Sprüngen in Zeit und Ort lässt sich die Annahme von der Irreversibilität von Zeit falsifizieren, ebenso wie die Notwendigkeit der Kausalität einer Reise von einem Ort zum anderen.

So scheint die „Rückverwandlung von Geschichte in Mythos“, wie sie Lohfink für Pg konstatiert hat,¹¹¹⁸ eher der erzählten Sache geschuldet: außerhalb der Erfahrungswelt (das mag auch bei Num 13f innerhalb des Verheißenen Landes sein) sind Kausalitäten von Zeit und Ort nicht unbedingt gegeben, Ereignisse sind reversibel, Geschichte kann sich jederzeit wiederholen, und doch legen die hier erzählten Geschehnisse den ätiologischen Grundstein für heutige Verhältnisse.

¹¹¹⁷ Schüle, Israels Sohn, S. 69-73, zeigt, wie im Kontext der Balak-Bileam-Erzählung verschiedene Völker zur selben Zeit in dieselbe literarische Region gesetzt werden.

¹¹¹⁸ Lohfink, Priesterschrift, S. 202.

Im Unterschied zu mittelalterlichen Weltbildern gibt es im Buch Numeri keine klare geographische Linie wie den Indus, der Erfahrungs- von der Erfindungswelt trennt, so finden die Kundschafter just *im* Verheißenen Land sowohl die Vegetation als auch die Menschen als buchstäblich unglaublich riesig vor (Num 13). Im Buch Numeri werden also Erfindungswelt und Erfahrungswelt ineins gesetzt und bleiben zugleich als zwei Bereiche erkennbar.

Unvorstellbarkeit und Praktizierbarkeit

Ein Charakteristikum des gesamten Buches ist der Umgang mit den Kategorien Erfindungs- und Erfahrungswelt. Das ist die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Praktizierbarkeit von allem Erzählten. Unvorstellbar ist das Erzählte für jeden Lebensverstand. Aber eigentlich alles Erzählte und Gebotene wird als praktiziert und praktikabel vorgestellt. Das betrifft verschiedenste Ebenen: So kann Mose mit ein paar Helfern das ganze Volk Israel in einer sechsstelligen Zahl bis auf 50 genau zählen – und zwar in zehn Tagen (Num 1,1-18), etwas Unvorstellbares wird also praktiziert. Ähnlich werden die Gaben der Stämme bei der Einweihung des Stiftszelt in Num 7 nicht geboten, sondern als tatsächlich stattgehabt berichtet. Das Nebeneinander von Irrealem und Realistischem, um heutige Kategorien zu gebrauchen, kann bereits eben zur Sprache: Bei noch so unwahrscheinlichen Geboten, wie sie besonders in Num 1-10 zu finden sind, wird erwähnt, dass die Israeliten es so gemacht hätten. Gerade sie sind mit Gliederungssignalen von Zeit und Ort versehen. Und gerade sie enthalten ‚Realistisches‘. Beispielhaft ist hier Num 5: Neben dem skurrilen Ordal für eine mutmaßliche Ehebrecherin (5,11-31) stehen aus heutiger Perspektive sinnvolle Regelungen wie Quarantäne (5,1-5) und Schadensersatz (5,6-10). Ähnlich ist mitten in der ebenso idealen wie wunderhaften Kriegserzählung vom Sieg gegen die MidianiterInnen eine Reinigungsregelung enthalten (31,19f.21-24), dass man alles Kriegs- und Beutegerät mit Feuer oder Wasser reinigt und auch die Soldaten sieben Tage lang außerhalb des Lagers reinigt und sie damit wieder zivilisationstauglich macht. Dass Unvorstellbares im Buch Numeri etwas Praktiziertes ist, zeigt sich auch daran, dass die Reaktionen der literarischen Figuren denn auch nicht besonders hervorgehoben werden: Das Entsetzen der Zeugen, wie wir es bei jesuanischen Wundern im Neuen Testament kennen, findet sich im gesamten Numeribuch nicht. Einzig bekommen die Zuhörenden der Kundschafterberichte Angst vor der Größe des Landes und seiner Bewohner (Num 13,33) und die umliegenden Völker und deren Könige Angst vor der Größe (Num 22,3f) und militärischen Kraft Israels (22,2) und das Volk Israel Angst vor der Zerstörungskraft JHWHs und der Erde (17,29).

Andere Texte zielen auf „heute“. Das geht bekanntermaßen so weit, dass in der Wüste nach dem Sinai Gesetze erlassen werden, die in einer Zeit wirksam werden,¹¹¹⁹ die noch lange nicht – in der Erst-Gesamt-Redaktion wohl schon nicht mehr – angebrochen ist: da wird Land verteilt, das es nicht unter eigener Verfügung gibt (Num 27,1-11; 32; 36,1-12). Zugleich werden Gebote erlassen, die nur ad hoc in der literarischen Welt gelten können, so der Abgleich zwischen der israelitischen männlichen Erstgeburt und den Leviten (3,44-51), aber auch die Heiratsreglementarien der Töchter Zelofchads (27,1-11; 36,1-12), von der sogar Raschi sagt, dass dies nur in der direkt angesprochenen Generation gelte, ebenso das Gebot über die Rote Kuh (Num 19).¹¹²⁰ Eine eigentümliche Verbindung von Utopie und Ätiologie vorfindlicher Verhältnisse stellt Num 32 zusammen mit Num 13f und der gesamten Wüstenwanderung dar: nach der diffizilen Arbeit Wüsts waren diese literarischen Operationen nötig, um die westjordanischen Gebiete, in denen „Stämme“ Israels siedelten, unter die mosaische Legitimation zu stellen.¹¹²¹

Anderes ist höchst realistisch geregelt, so die Einrichtung von Untersuchungshaft (15, 34), die von Fluchtstädten (Num 35) und die Unterscheidung von Mord und Totschlag (35,16-34). Dazu kommt die Klärung der Verantwortlichkeit für das Handeln Unmündiger (Num 30). Damit betreffen die ‚realistischen‘ Texte allesamt rechtliche Regelungen. Die Ätiologie des Sabbatgebots als todeswürdiges Vergehen bei einer Überschreitung (15,32-36) ist mit der Verortung „Als die Nachkommen Israels in der Wüste waren“ in die Erfindungswelt unbestimmten Ortes und unbestimmter Zeit gelegt, betrifft aber sehr wohl die Erfahrungswelt – wenn auch historisch bestenfalls wenige Sabbatschänder gesteinigt wurden.

6.3.3. Enzyklopädie als Metaliteratur

Beschrieben die Begriffe Erfindungs- und Erfahrungswelt vor allem die Inhalte des Buches und die Abgrenzungen seiner Teile, bleibt die Frage nach dem Gesamtbuch bislang offen. Wie lässt sich der Textstatus, die Buchgattung des Numeribuches beschreiben? Die biblischen Schriften wie wohl überhaupt orientalisch-antike Literatur unterscheiden nicht zwischen Mythos und Geschichtsschreibung,¹¹²² zwischen „Fiktion“ und „Realität“.¹¹²³ Hier trifft sich letztlich der Bibeltext mit zahlreichen

¹¹¹⁹ Zur Geltung kommen sie schon „heute“!

¹¹²⁰ Raschi, jeweils z.St.

¹¹²¹ Wüst, Untersuchungen.

¹¹²² S. dazu ausführlich Fishbane, Myth, S. 31-94, bes. S. 41.

¹¹²³ S. dazu Clines, Theme, S. 110f. Tatsächlich ist das auch in heutigen Zeiten kaum möglich. Soll heißen: Die Ununterscheidbarkeit von „Fiktion“ und „Realität“ ist ein Konstituens von Literatur. Und

anderen Beispielen auch der europäischen Literaturgeschichte, die eine Unterscheidung zwischen Fakten und Fiktionen nicht möglich machen. Für altisländische wie auch althochdeutsche und mittelhochdeutsche Literatur ist diese Kategorie kaum gewinnbringend anwendbar, der Roman („novel“) wurde im 16. und 17. Jahrhundert

„anscheinend sowohl für wahre als auch für fiktive Ereignisse verwendet, selbst Zeitungsberichte wurden kaum als faktisch betrachtet. Romane und Zeitungsberichte waren weder eindeutig faktisch noch eindeutig fiktiv. (...) Darüber hinaus schließt ‚Literatur‘ zwar viele ‚faktischen‘ Schriften mit ein, sondert aber auch viel Fiktives aus. (...) Wenn Literatur ‚kreatives‘ oder ‚imaginatives‘ Schreiben bedeutet, heißt das dann, dass Geschichte, Philosophie und Naturwissenschaften un kreativ und un imaginativ sind?“¹¹²⁴

Genau die Gleichbehandlung von verschiedenen Ebenen von Wissensbeständen ist Kennzeichen einer Enzyklopädie als Meta-Literatur: „die Enzyklopädie registriert nicht nur die ‚historische‘ Wahrheit, dass Napoleon auf St. Helena starb, sondern auch die ‚literarische‘ Wahrheit, dass Julia in Verona starb.“¹¹²⁵

Literatur in der Vormoderne, und darunter besonders das hier interessierende Buch Numeri deckt also durchaus das ab, was in modernen Zeiten Sachliteratur einerseits und erzählende Literatur andererseits getrennt ist – zusätzlich zur Funktion der Befriedigung von Erzählinteresse, Ätiologien und Mythen sowie auf Seiten von Auftraggebern, Verfassern und Bearbeitern ein Herrschafts- und Legitimationsinteresse.

Dazu kommt das Verständnis in der Auslegungsgeschichte, dass in der Tora alles enthalten sei. Hier nur ein bekanntes Beispiel:

„Ben Bag-Bag sagte: Forche in ihr (in der Thora) und forche immer wieder in ihr, denn in ihr ist alles enthalten, durch sie wirst du erkennen, werde alt und grau in ihr,

doch muss sich insbesondere dieses Verweigern von Unterscheidung an den Berichten, am Erzählen über Leiden messen lassen: soll dies auch alles nicht faktisch gewesen sein, nur weil Fakten und Fiktionen im Erzählen kaum unterscheidbar sind? Hier werden die Ereignisse um die Aufzeichnungen Jakob Littners (Littner, Aufzeichnungen) wichtig, die auf seine Erlebnisse während der Naziverfolgung zurückgehen und von einem zu diesem Zeitpunkt unbekannten Journalisten bearbeitet wurden. 1948 hatte dieser Text keinen Erfolg, aber 1992 veröffentlichte derselbe bearbeitende Journalist, Wolfgang Koeppen, diesen Text mit leichten Änderungen als Roman und mit sich selbst als Verfasser. Dieser Text wurde in den Rezensionen hochgelobt und ist wohl doch als Plagiat zu bezeichnen (mehr dazu in Klüger, Gelesene Wirklichkeit, S. 89-93 u. 135-142). Hier zeigt sich vor allem, wie Textwahrnehmung durch die Textgattung geprägt wird. Und wie relevant ist hier die „Wirklichkeit“ des Geschilderten? Diese Frage ist nicht beantwortbar, wohl aber stellbar. Klügers Lösung besteht in der Ergänzung von Fakten durch Fiktionen, indem sie Hölderlin zitiert: „Die Linien des Lebens sind verschieden / Wie Wege sind, und wie die Berge Grenzen. / Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen / Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden.“ und diese Zeilen folgendermassen auslegt: „Die Fiktionen können die Wirklichkeit nicht umstülpen, die bleibt uns erhalten, aber die Dichtung fügt hinzu, was den Fakten fehlt, den Reim auf ‚Grenzen‘. Ihr eigentlicher Sinn und Zweck ist Ergänzung der Wirklichkeit, so dass trotz aller Zweifel eine Ahnung von Wahrheit entsteht.“ (Klüger, Gelesene Wirklichkeit, S. 219). Damit ist die Annahme, die Tora erzähle „Geschichte“ nur unter sovielen Vorbehalten richtig, dass man sie gleich fallen lassen kann.

¹¹²⁴ Eagleton, Literaturtheorie, S. 1f. Weiter führt er aus, dass faktische Aussagen trotzdem Aussagen seien, und damit „einige fragliche Urteile voraussetzen“ (ebd.).

¹¹²⁵ Eco, Semiotik und Philosophie, S. 129.

und weiche nicht von ihr, denn es gibt keinen besseren Massstab als den ihren.“
(Pirqe Avot 5,25).

Dass schier alles im Buch Numeri enthalten sei, war bereits oben behauptet worden und klang verschiedentlich in vorherigen Kapiteln an. Von diesem Bild her ist die Integration von Zeit und Geschichte und Geschichten einerseits und von Genealogien und Ordnungsversuchen durch Ätiologien und Listen andererseits überhaupt nicht mehr verwunderlich: Numeri ist eine Enzyklopädie im Kleinen, die Tora eine Enzyklopädie im Großen. Der inhaltlichen Entgrenzung kann nur eine strukturelle Entgrenzung entsprechen.

Die Ausführungen der bisherigen Kapitel dieser Studie haben gezeigt, dass Numeri wie auch die Tora insgesamt eigentümlich als Literatur zugleich über Literatur zu stehen scheint, insofern „alles“ auf strukturell alle Weisen (gleichzeitig und einander ablösend) enthalten ist. Unvereinbares findet sich gleichzeitig und gleichberechtigt in demselben Buch. Als solche lässt sie sich mit dem Begriff „Enzyklopädie“ im Sinne dieser Metaliteratur fassen. Und als solche handelt es sich bei dem Buch Numeri um eine Enzyklopädie als Metaliteratur.

Frye hat die literaturtheoretische Bedeutung der Enzyklopädie systematisiert und ordnet die Bibel zusammen mit Dantes *Commedia*, den großen Epen sowie den Werke von Proust und Joyce hierhin. Ihm ist die Bibel in doppelter Hinsicht der Prototyp enzyklopädischer Literatur: einerseits eigne ihr eine universale und übergeschichtliche Struktur, die zugleich auf eine besondere, nämlich mythische Weise historisch von der Schöpfung bis zur Apokalypse reiche, und andererseits sei die Bibel gleichzeitig eine ganzheitliche Einheit und ein verwirrendes Durcheinander von Einzelheiten. Mindestens Letzteres passt sehr wohl insbesondere zum Buch Numeri. Für Frye ist die Bibel die einzige

„Form, die die Architektonik Dantes mit der Auflösung bei Rabelais vereint. Von einem Gesichtspunkt aus gesehen stellt die Bibel eine epische Struktur von unübertrefflicher Reichweite, Beständigkeit und Vollständigkeit dar; von einem anderen Gesichtspunkt aus wirkt sie so zerstückelt und zusammengestoppelt, daß Swifts *Tale of a Tub*, *Tristram Shandy* und *Sartor Resartus* sich so einheitlich ausnehmen wie ein wolkenloser Himmel.“¹¹²⁶

Beides aber sei aufeinander bezogen, diese Bezogenheit gelte es, in einer *literarischen* Bibelkritik zu eruieren.¹¹²⁷ Die Enzyklopädie und somit die Bibel/die Tora stehen somit über allen literarischen Gattungen und enthalten diese.¹¹²⁸

¹¹²⁶ Frye, Analyse, S. 326. Dieser Satz könnte auch die Meinung vieler ExegetInnen zum Buch Numeri zusammenfassen (s.o. 1.1.1.).

¹¹²⁷ Frye, Analyse, S. 316. Für die historisch-kritische Exegese findet Frye allerdings sehr harte Worte: „Es ist meine Überzeugung, daß die ganze geschichtliche Betrachtungsweise ausnahmslos der ‚niederer‘ oder analytischen Kritik angehört und daß eine ‚höhere‘ Kritik ganz anders aussehen müßte. Letztere scheint mir eine rein literarische Kritik zu sein, die die Bibel nicht als das vom analytischen Kritiker

Mit einem literaturtheoretisch als enzyklopädisch bezeichneten Status der Tora, in jedem Fall aber mit ihrer Rezeption als Enzyklopädie, nämlich dass die Tora alles enthalte und vielfältig strukturiert sei, ein Lese- und ein Nachschlagebuch zugleich, ist einer der entscheidenden literarischen Unterschiede der Tora zu anderen Teilen des Tenach benannt. Ein der Enzyklopädie nahekommendes Verständnis der Tora als Gesamtcorpus aller traditionellen Überlieferungen und Strukturen kann/muss auch hinter den letzten Formationsprozessen gestanden haben. „Wahrheit“ drückt sich eben nicht nur in Inhalten aus – und schon gar nicht in einem einzigen: „structure is theology“.¹¹²⁹ Nur das Gesamte der „Wahrheit“ kommt der Geschichte JHWHs mit Israel nahe.¹¹³⁰

6.3.4. *Enzyklopädie als Liste*

Zu den vielfältigen Strukturen und Inhalten kommt eine weitere Funktion von Enzyklopädie, und das ist ihre epistemologische Funktion, die besonders in den Listen und Schemata vormoderner Literatur zum Vorschein kommt.

Ein Problem in der Adaptation des Enzyklopädiebegriffs bildet das konventionelle Verständnis, dass eine Enzyklopädie ein reines Sachbuch, nämlich ohne Erzählungen sei. Eine weitere Missverständnismöglichkeit ist durch die Popularisierung des Begriffs „Enzyklopädie“ durch Eco gegeben, der ihn von der Semiotik aus in die Literatur- und Sprachtheorie getragen hat.¹¹³¹ Er versteht darunter in aller Kürze das Gesamt an Sememen, die in einer unendlichen Semiose das Gesamt an Wissen bilden.

Interessanter als Ecos Enzyklopädie-Begriff ist für die Bibelwissenschaft der mittelalterliche Arbor scientiae, den Eco kritisiert: Es handelt sich um den sogenannten porphyrischen Baum, er wurde vom Neuplatoniker Porphyrius (3. Jh. n.Chr.) in seiner

nachgewiesene Sammelbuch für Verderbnisse, Glossen, Überarbeitungen, Einfügungen, Vermengungen, Versetzungen und Mißverständnisse sieht, sondern als die typologische Einheit, die aufbauen zu helfen der ursprüngliche Sinn all dieser Dinge war. Der ungeheure kulturelle Einfluß der Bibel läßt sich nicht durch eine Kritik erklären, die dort aufhört, wo dies Werk eine literarische Form von der Art einer fachmännischen Markensammlung angenommen zu haben scheint.“ (ebd., S. 316).

¹¹²⁸ S. dazu die Darstellung von Fries Ansatz und auch anderer Entwürfe in Kilcher, *mathesis*, S. 30-39.

¹¹²⁹ Milgrom, *Numbers*, JPS, S. xxii.

¹¹³⁰ Hier besteht auch ein Unterschied zu den Prophetenschriften: sie waren an einen anderen Namen als Mose gebunden, es sind andere Stimmen zu anderen Zeiten und anderen Themen, was für den Weisheitscorpus umso mehr einleuchtet. Die Vorderen Propheten bilden eher die Geschichte Israels mit JHWH (und als solche eben Teil der prophetischen Literatur).

¹¹³¹ Am berühmtesten ist die Darstellung in Eco, *Lector in fabula*, wo er tatsächlich besonders deutlich die Enzyklopädie als Paradigma der Semiotik umreißt. Besonders ausführlich dann in Eco, *Semiotik und Philosophie*. Die Idee formulierte er erstmals in Eco, *Einführung*, S. 123-127, unter der Bezeichnung „Modell Q“.

Schrift *Eisagoge* entworfen¹¹³² und dann besonders prominent von Eco in seiner Semiotik als Gegenbild aufgenommen.¹¹³³ Der porphyrische Baum ist ein logisches Erkenntnisssystem, das jedes Ding (Zweig) auf ein Übergeordnetes (Ast) zurückführen kann, so dass am Ende alles Wissen auf eine Ur-Sache zurückzuführen ist. Dabei enthält jeder Baum wiederum 16 eigene „Bäume“ mit je sieben Teilen. Kilcher nennt den porphyrischen Baum „das Paradigma einer ontologisch reduzierten Enzyklopädie“.¹¹³⁴ Es ist eine „rein klassifikatorische Methode. Sie leiste[t] keine Interpretationsarbeit, erklär[t] nicht, sondern erstell[t] eine künstliche metaphysische Welt.“¹¹³⁵ Die Überzeugung, alles Wissen und alle Wahrheit sei auf Sprache und Etymologie zurückzuführen, teilt Porphyrios mit Isidor von Sevilla sowie mit so gut wie allen altorientalischen¹¹³⁶ Enzyklopädien,¹¹³⁷ die eben die Gestalt von Wörterlisten haben¹¹³⁸ – und letztlich auch mit Umberto Eco selbst. Die Gesamtheit aller Wörter stellt das Inventar der Welt dar.¹¹³⁹ Auch deshalb war es eine folgerichtige Debatte im Midrasch Bereschit rabba, warum die Tora mit Beth und nicht mit Aleph beginnt.¹¹⁴⁰

Zu seiner Kritik gelangt Eco, weil er den porphyrischen Baum als epistemologisches und definitorisches Instrumentarium¹¹⁴¹ unter Absehung der darin enthaltenen Metaphysik analysiert.¹¹⁴² Er grenzt sich davon ab, weil es sich (nur) um ein Wörterbuch handle, das doch aber endlich ist, weil es einen finalen Interpretanten annehme. Aber der finale Interpretant sei auch ein Zeichen, das wiederum in Zeichen vermittelt werde,¹¹⁴³ d.h. hier werde ein zeichenübermittelter Definitionsprozess einfach abgebrochen. Für

¹¹³² Es ist eine Einführung in die Kategorien des Aristoteles („ei/sagwgh\ ei]j taj A)ristote/louj kahgogi/aj“), die in Gestalt von Frage und Antwort aufgebaut ist. Durch seine Adaptation durch Boethius (In Isagogen) und später dann Raimundus Lullus („L’arbre de ciència“, 1295/96 verfasst [katalanisch], 1483 veröffentlicht [lateinisch]) fand dieses System von Klassifikation und Erkenntnis weite Verbreitung in der Philosophie (= Theologie) im europäischen Mittelalter und durch Avicenna in der arabischen Logik, s. dazu Baumgartner, Art. Arbor porphyriana.

¹¹³³ Eco, Semiotik und Philosophie, S. 77-132.

¹¹³⁴ Kilcher, mathesis, S. 184.

¹¹³⁵ Kilcher, mathesis, S. 184. Diese metaphysische Welt des porphyrischen Baums verbindet sich seit dem Mittelalter dann mit dem Baum der Erkenntnis und dem Baum des Lebens, Wurzel-Jesse-Darstellungen und Arbores consanguinitates, also Stammbäumen als genealogische Begründungen für verschiedene politische Machtansprüche (s. dazu Berns, Baumsprache; Kellner, Ursprung, bes. S. 46-61) – womit wir wohl wieder beim Buch Numeri und seinen vielen Listen und Namen wären.

¹¹³⁶ Das betrifft sumerische, akkadische und auch ägyptische Kultur.

¹¹³⁷ „Enzyklopädie“ ist dabei ein moderner Begriff, der auf antike Texte angewendet wird. Berühmt ist hier noch, dass die Werke Homers von Herder und Späteren als Enzyklopädie bezeichnet wurden. Sie sind es, wenn und weil Homers Werke das gesamte Wissen und alle Wissensformen seiner Zeit enthalten. Zur Diskussion der Anwendbarkeit auf Homer, Aristoteles und die Bibiothek Alexandrias s. den Neuen Pauly, s.v. „Enzyklopädie“ (Hinweis von Silvia Schroer).

¹¹³⁸ Nur ein Beispiel ist das Onomastikon von Amenope, ca. 1100 v.Chr., s. hierzu Gardiner, Onomastica, S. 1*.

¹¹³⁹ „Il n’y a pas de hors-texte“, Derrida, s. auch Borges, Bibliothek von Babylon.

¹¹⁴⁰ S. dazu Ebach, Bibel.

¹¹⁴¹ Zur Liste als Epistemologie in Altägypten s. Morenz, Schrift, S. 28.

¹¹⁴² Eco, Semiotik und Philosophie, S. 94.

¹¹⁴³ Eco, Einführung, S. 76-85.

Platoniker und für Anhänger von Offenbarungsreligionen wie dem Judentum und dem Christentum aber gibt es sehr wohl einen finalen Interpretanten, eine Idee oder einen Urgrund allen Seins, der durch das Wort erschafft. Es ist kein reines Zeichen, ist demnach sprachunabhängig. Die biblischen Texte gehen also nicht in Ecos (Nicht-)Metaphysik in seiner semiotischen Theorie auf. Sowohl altorientalische, antike als auch vormoderne Texte Europas nehmen einen Ursprung von allem an und damit ein endliches Wissen.¹¹⁴⁴ Dieser ist theoretisch in einem solchen porphyrischen Baum grundgelegt und praktisch in dem Text des Buches Numeri wie der ganzen Tora umgesetzt.

Ein Weltordnungsinteresse ist P in seiner Gesamtheit schon oft zugeschrieben worden, bereits in Gen 1 wird genau das überdeutlich. Das Buch Numeri beginnt ähnlich mit einem sozusagen ausgedehnten Paukenschlag, insofern narrativ unnötig in Informationsgehalt (s. Ex 30,11-16; 38,26) und Länge zu Beginn eine Volkszählung durchgeführt wurde. Oben (5.1.1.) ist bereits auf die mehrfachen Funktionen verschiedener Aufzählungen in dieser Zählung hingewiesen worden. Ähnliche Texte finden sich in vielen der folgenden Kapitel: Das Sammeln einzelner Zahlen (Num 1; 26), die detaillierten Aufzählungen oder auch die einzelnen Gaben (Num 7) zeigen das Mosaikhafte der Erkenntnismöglichkeit.¹¹⁴⁵ Diese wird in den minutiösen Schilderungen der Aufbruchs- und Zugsmodalitäten gerade in Num 1-10 unterstrichen. Vollends deutlich wird die epistemologische Funktion des Buches Numeri in den kohärenzsparenden Texten der oben Ordnungsinselformen genannten Beispiele: Dass die Ordnungsinselformen je nur an einer Stelle mit ihrem Ko-Text verbunden sind und stets einen Überschuss an Geordnetem gegenüber diesem Ko-Text haben, verweist auf die Priorität von Ordnungsinteresse gegenüber irgendeiner Art von Erzählstoff und verweist auch auf das Weltordnungsinteresse dieser Texte, die innerhalb und womöglich auch außerhalb des Textes doch nur ein Situationsordnungsinteresse des Regelungsbedarfs vorfinden.

In den Listen und (Auf)Zählungen sowie in dem multistrukturellen Allinhalt bekommt der Bibeltext, die metaliterarische Enzyklopädie, eine epistemologische Funktion. Die Antwort auf das Weltordnungsinteresse im Buch Numeri scheint zu sein, dass es so viele Systeme des Wissens gibt, dass sie nur in dieser Vielzahl von Formen und Strukturen sein können.

Und genau das ist in der erkenntnistheoretischen Philosophie und Soziologie als Kontingenz bezeichnet worden: jedes Wissen ist relativ. Es kann so oder auch anders

¹¹⁴⁴ In der Annahme eines Anfangs und damit eines finalen Interpretanten und damit einer Hierarchie in der Semiose sehe ich den Hauptunterschied zu Ecos und Pierces unendlicher Semiose, die die (unendliche, unhierarchische) Enzyklopädie von dem (endlichen und ausschnitthaften) Wörterbuch abgrenzen.

¹¹⁴⁵ „Sammeln“ wiederum geht nur in der Schrift, insofern lateinisch legere sowohl „sammeln“ als auch „lesen“ heißt. So ist es nicht verwunderlich, dass für Bal „Sammeln“ an sich ein Text ist, eine Erzählung, weil ihm eine Ätiologie gegeben wird (es erst rückblickend eine Sammlung ist) und ihm eine Performanz zukommt (Bal, Objekte).

sein und wahrgenommen werden. Absolutes Wissen ist unmöglich. Die Antwort des Buches Numeri auf diese grundsätzliche Relativität (gerade auch in der Zeit der Textredaktion) ist nicht die Reduktion von Komplexität, sondern ihre inhaltliche und strukturelle Vervielfältigung.

Die Bewältigung dieser Unsicherheit kann im Buch Numeri nicht durch die Konstruktion einer festen sozialen Ordnung funktionieren, wie es Parsons und Shils als mögliche Antwort konzipierten,¹¹⁴⁶ weil im Buch Numeri die soziale Ordnung sich erst finden muss – und es Gegenstand des Buches ist, dass eine solche Ordnung in jedem Fall sehr differenziert ausfallen muss: einige Stämme bleiben auf der ostjordanischen Seite (Num 32), andere Familien haben keine Söhne (Num 27,1-11; 36,1-12) etc. Die Suche und Auseinandersetzungen um eine womöglich einheitliche und überzeitliche soziale Ordnung liegt nahezu in jedem Vers offen zutage. Das Einzige, was im Buch Numeri bereits jetzt konzipiert werden kann, ist der Kult, weil es in dieser Fiktion alles dafür Notwendige bereits hat. Und der Kult ist genauestens und hierarchisch konstruiert.

6.3.5. *Der Aufbau einer Enzyklopädie*

Für den Aufbau, die Struktur und die Textpragmatik des Buches Numeri steht nun die Frage im Raum: Gibt es eine Narratologie der Enzyklopädie? Welches sind die makrostrukturellen Kommunikationssignale der Unterteilung? Hat ein Universum des Gesamtwissens, eine Meta-Literatur, überhaupt eine Struktur? Nun, es muss eine haben, und doch kann es keine haben. Nach Kilcher ist es genau der Semiotik möglich, durch einen über den Gattungen stehenden Enzyklopädiebegriff, „die literarische Formation der Enzyklopädie [zu] beschreiben.“¹¹⁴⁷

Eine Enzyklopädie, die einzig in der Lage ist, alle Komplexitäten aufzunehmen und unabschließbare Interpretation zu ermöglichen, ist einzig die alphabetisch geordnete, Kilcher sieht ihr Paradigma im enzyklopädischen Wörterbuch des 18. Jahrhunderts.¹¹⁴⁸

Die enzyklopädische Schreibweise des Alphabets wurde von Roland Barthes literaturtheoretisch besonders fruchtbar ausgewertet: die alphabetische Ordnung eines

¹¹⁴⁶ Parsons, Shils, Values, S. 190-233.

¹¹⁴⁷ Kilcher, mathesis, S. 192.

¹¹⁴⁸ Kilcher, mathesis, S. 192. Ironisch ist, dass Kilchers Buch im Versuch, das Literaturverzeichnis als eine besonders leicht zugängliche Ordnung zu präsentieren, das unübersichtlichste Literaturverzeichnis veröffentlicht hat, das ich je gesehen habe, weil er eben kein dominierendes alphabetische Ordnungssystem hat, sondern zuvorderst ein systematisches, das dann innerhalb der verschiedenen Abteilungen immerhin alphabetisch gegliedert ist – wie um den LeserInnen am Ende seines Buches noch einmal praktisch vorzuführen, wie bahnbrechend die alphabetische Ordnung Diderots und d'Alemberts war.

Textes erzeuge „radikal arbitrarisierte Textformen“,¹¹⁴⁹ weil es zugleich fragmentiert und vernetzt. Dies hat er derart selbst umgesetzt, dass einige seiner literaturtheoretischen Texte alphabetisch geordnet sind.¹¹⁵⁰ Aber: Numeri ist nicht alphabetisch geordnet, nicht zeitlich und nicht nach sonst einem System, sondern nach einer Vielzahl: (un)gleichzeitig, gleichgewichtig und zur Unkenntlichkeit geordnet. Dies ist auch deshalb plausibel, weil gerade die Anlage des Textes, als Enzyklopädie alles zu enthalten, theologisch damit einhergeht, eben nicht Überblick über den Text zu gewinnen und ihn damit zu beherrschen. Womöglich sollen LeserInnen den erzählten IsraelitInnen gleich sich im Text wie in einer Wüste verlieren und sich dabei auf JHWH und seine Führung verlassen (Num 10,29-36). Genau das tut der wohl gelobte Mensch in Ps 1: er murmelt Tag und Nacht voller Lust die Tora. Dabei ist im Leseprozess vielleicht das Entziffern der Buchstaben, nicht aber das Verstehen bzw. der Rezeptionsprozess linear. Diese Erkenntnis von Isters Rezeptionsästhetik ist gegen die textkommunikativ orientierte Theorie Hardmeiers in Anschlag zu bringen. Hier fasst Eagleton die Implikationen Isters besonders treffend zusammen:

„Unsere anfänglichen Erwartungen erzeugen einen Referenzrahmen, innerhalb dessen alles Nachfolgende interpretiert wird, aber das jeweils Folgende kann unser ursprüngliches Verständnis rückwirkend verändern, einige seiner Aspekte betonen, andere in den Hintergrund drängen. Beim Weiterlesen verwerfen wir Annahmen, revidieren Überzeugungen, erstellen immer komplexere Verbindungen und Erwartungen; jeder Satz eröffnet einen Horizont, der vom nächsten bestätigt, in Frage gestellt oder verworfen wird. Wir lesen gleichzeitig rückwärts und vorwärts, sagen voraus und rekapitulieren, sind uns vielleicht anderer möglicher Realisierungen des Textes bewusst, denen unsere Lesart negativ gegenübersteht.“¹¹⁵¹

Nicht umsonst heißt es im Talmud: „es gibt kein Vorher und kein Nachher in der Tora“.¹¹⁵² Nur Texte, die nichthierarchisch geordnet sind, können eine solche Funktion erfüllen. Es bedarf einer textlichen Parataxe.

Enzyklopädie als Hypertext

Eine Textsorte, die theoretisch beschrieben dieselben Eigenschaften wie eine Enzyklopädie/ wie das Buch Numeri aufweist, ist der Hypertext bzw. die Hyperfiktio.

¹¹⁴⁹ Kilcher, *mathesis*, S. 192.

¹¹⁵⁰ Roland Barthes, *Über mich selbst*; ders., *Fragmente*. Auch ders., *Lust*, ist alphabetisch geordnet, allerdings nur in der französischen Fassung.

¹¹⁵¹ Eagleton, *Literaturtheorie*, S. 44.

¹¹⁵² bPesachim 6b. Ähnliches gilt auch für den Psalter: „Nach Meinung der den ganzen Psalter redaktionell prägenden weisheitlichen Theologie ist der Psalter selbst das Heiligtum, in dem Gott gesucht und gelobt werden soll und von dem Gottes Segen und Rettung ausgehen können. Allerdings geht es dabei nicht um Substituierung des Tempels oder des Tempelkults, sondern um Begegnung mit dem auch und vor allem am Jerusalemer Tempel und von ihm aus wirkenden JHWH, dem König Israels und König der ganzen Welt.“ (Zenger, *Psalter*, S. 47).

Dieser relativ junge Begriff für eine Metatextsorte,¹¹⁵³ der insbesondere in Internet- und Computerfiktionen seine Umsetzung findet, lässt sich stärker noch als der Begriff der Enzyklopädie nur theoretisch auf antike Texte anwenden, weil die Gleichung ‚Postmoderne = alle verstörenden Texte jedweder Zeit‘ im Raum stünde, die weder dem einen noch dem anderen gerecht wird (s.o. Kap. 1). Aber dieser Begriff und seine Theorie hat das Potential, theoretisch denkbare Alternativen zum Praktizierten aufzuzeigen.¹¹⁵⁴ „Hypertext“ hat mit dem Buch Numeri gemein, dass er nicht linear logisch sein muss, nicht hierarchisch strukturiert und nicht dominant zeitlich. Bewegung im Raum ist ihr ein konstitutives Merkmal, sie kommt ohne textinterne (oder sogar textexterne) Autorfigur aus, es braucht kein dominierendes Thema. Die LeserInnen können wählen, in welche Richtung im Text sie sich bewegen. Hyperfiktion integriert verschiedene Genres und Zeichensysteme, so dass auch hier die Frage nach Kohärenz offen im Raum steht und letztlich nur verneinbar ist.¹¹⁵⁵ Wichtig ist zudem die Dezentrierung des Lesevorgangs, der es Lesenden ermöglicht, nicht automatisch auf den (vermeintlich) zentralen Punkt zu stoßen.¹¹⁵⁶ Somit kennzeichnet der Begriff „Hypertext“ durchaus, was oben mit dem Begriff „Enzyklopädie“ gefasst wurde.

Die textliche Parataxe geht im Numeribuch wie auch im Hypertext so weit, dass Text und Kommentar nebeneinander stehen. In Numeri finden sich beide Textformen innerhalb eines Buches. Damit setzt sich ein kanonischer Text mit kanonischen Texten auseinander – und kommentiert ihre Auslegung (z.B. Num 16f; 32).¹¹⁵⁷ Das Buch

¹¹⁵³ Der Ausdruck „Hypertext“ wurde 1967 von Th. E. Nelson geprägt (Kamzelak, Art. Hypertext, S. 112). Er ist inzwischen ganz anders geprägt, als ihn Genette, Palimpseste, verstanden hatte, und zwar als andere Texte aufnehmender Text (er nennt als Beispiele die Parodie, die Persiflage oder auch das Plagiat).

¹¹⁵⁴ Diese Idee, einen postmodernen literaturtheoretischen Begriff auf antike Texte anzuwenden, ist so abwegig dann auch nicht. Zumindest hat auch Selz, Texte, S. 84-85, versucht, damit die Textkommunikation mesopotamischer Texte zu verstehen. Tatsächlich hat der mediale Wechsel zur computergestützten Wahrnehmung und Produktion von Texten auch die Literaturtheorie verändert (Schniedewind, Textualization, S. 94).

¹¹⁵⁵ Seibel, Erzähltheorie. Nur ein scheinbarer Unterschied zwischen dem konkreten Text Numeri und seiner möglichen Theorie als Hypertext ist die von Seibel angeführte Eigenschaft eines Hypertextes, Interaktionen zuzulassen. Wie bereits oben erwähnt, ist aber ein Bibeltext nur scheinbar fix. Überlieferer, Editoren und Übersetzer können und konnten Veränderungen vornehmen, die Kriterien folgen, die z.T. offengelegt werden, z.T. offenliegen und z.T. verborgen bleiben.

¹¹⁵⁶ Kamzelak, Art. Hypertext, S. 111. Tatsächlich gibt es eine ganze Reihe von Texten/Versen, die für die „Mitte der Tora“ gehalten werden – und keinen aus dem Buch Numeri, der in diesem Zusammenhang genannt wird.

¹¹⁵⁷ Dies hat einige ForscherInnen, zur Zeit am bekanntesten Achenbach, Vollendung, dazu gebracht, die Kategorie von „nachredaktionell“ in die Datierung des Buches Numeri einzuführen. Das ist immer dann gegeben, wenn ein Text auf bereits bestehende Textcorpora der heutigen Bibel derart rekurriert, dass man für sie bereits kanonischen Status annehmen muss. Nun hatte die Frühdatering voriger Jahrzehnte den Vorteil, dass die Bibeltexte als über einen längeren Zeitraum vorgestellt werden konnten. Die Kombination von Spätdatering und der unflexiblen Jüngerdatierung eines jeden Textes, in dem sich Zitate von anderen Texten finden, hatte zur Folge, dass derart viele Texte auf die letzten Plätze der

Numeri kombiniert also verschiedene Textstatus in ein einziges Werk, es ist Text und Hypertext in einem. Tatsächlich stehen in biblischen Texten im allgemeinen wie im Buch Numeri im besonderen scheinbar unzusammenhängende Texte und Textgattungen buchstäblich parataktisch nebeneinander. Dies trifft sich mit dem nichthierarchischen Erzählen, wie es Knierim und Lee am Buch Numeri erarbeiten, und wie es zum Teil in vorliegender Studie bestätigt wurde. Eine derartige Parataxe findet sich auch bei Rudolf von Ems (6.2.2.), wie oben dargestellt, und in so mancher Genealogie (s.u. 7.2.).

In der Literaturtheorie Barthes' geht es darum, dass Literatur an sich grundsätzlich nicht fertig, weil unabschließbar ist. Die beständige Weiterarbeit am Text, dann am Kommentar und die immer wieder aktualisierten und neu erstellten Übersetzungen belegen genau dies. Solch eine literaturtheoretische Auffassung trifft mindestens auf den Talmud zu, die mündliche Tora, die Erläuterung und Anwendung der schriftlichen Tora ist, wie letztlich rabbinischer Literatur als Ganzer. Zu einer Zeit der Formierung dieser Tora in ihre heutige Textgestalt kann diese Form der Fortschreibungsnotwendigkeit auch noch auf die schriftlich Tora zugetroffen haben.

Parataxe ist für Barthes der „schreibbare Text“. Der schreibbare Text¹¹⁵⁸ nach Barthes, vergleichbar mit Ecos offenem Text, ist ein „Netz mit tausend Eingängen“¹¹⁵⁹: „All das läuft darauf hinaus, dass es für den pluralen Text keine Erzählstruktur, keine Grammatik und keine Logik der Erzählung geben kann.“¹¹⁶⁰ Auch für Kilcher ist die Enzyklopädie „zum einen Vollendung des Buches bzw. buchstäblich Verdichtung der Bibliothek, zum anderen aber weist sie zugleich über das Buch hinaus, indem sie den (...) Code für neue, nichtlineare Schreibtechniken öffnet.“¹¹⁶¹ In der Tat ist die Gleichzeitigkeit von Abgeschlossenheit und Unabgeschlossenheit, mindestens im Sinne von Bezügen auf andere biblische Bücher allgemein und ein buchübergreifendes Erzählen im besonderen, ein Charakteristikum des Buches Numeri wie einer ganzen Reihe biblischer Texte insgesamt.

Barthes will hier die Unordnung zum Ordnungsprinzip erheben und diese in der Analyse der Literatur nachahmen:

„Ich stelle mir eine antistrukturale Kritik vor; sie würde nicht der Ordnung, sondern der Unordnung des Werkes nachgehen; dazu genügte es schon, wenn jedes Werk wie eine *Enzyklopädie* betrachtet würde. [...] Wie die Enzyklopädie reibt das Werk eine Liste von heterogenen Gegenständen auf, und diese Liste ist die Antistruktur

Entstehung gesetzt werden, dass die Literaturbildung innert weniger Jahrzehnte stattgefunden haben muss, was zunehmend unwahrscheinlich wird.

¹¹⁵⁸ Barthes, S/Z, S. 8-14.

¹¹⁵⁹ Barthes, S/Z, S. 16.

¹¹⁶⁰ Barthes, S/Z, S. 10. Barthes hebt allerdings auf die Semantik ab, nicht aber auf die Syntax oder den Text (und seine Pragmatik). Widerspricht eine Strukturierung wirklich der Unendlichkeit von Interpretation und Konnotation?

¹¹⁶¹ Kilcher, *mathesis*, S. 346.

des Werkes, seine im Dunkeln liegende außer sich geratene Polygraphie.“¹¹⁶²

An dieser Stelle trifft sich Barthes mit Frye und Jauss (s.o.). Dabei ist ihm Lesen ein erotischer Vorgang, in dem sich jede feste Bedeutung in ein freies Spiel der Wörter auflöst:

„Da es unmöglich wird, sie auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen, schwelgt der Leser einfach im quälend-verlockenden Treiben der Zeichen, im provozierenden Aufblitzen der Bedeutungen, die nur an die Oberfläche kommen, um gleich wieder hinabzutauchen.“¹¹⁶³

Damit kennzeichnet Eagleton nicht nur den epistemologischen Lese-Eros von Barthes, sondern auch durchaus biblische und rabbinische Theologie, dass man sich in der Tora verlieren solle und daran seine Lust habe (Ps 1). In der Tat benennt Psalm 1 genau diese Anziehungskraft als „Funktion“ der Tora, die sie neben dem Charakter, ein Nachschlagewerk zu sein, eben auch hat. Und was ist so viel aggadische Auslegung bis hin zum Fest „Simchat Tora“ anderes als genau der Genuss jedes einzelnen Buchstabens?

Diese mögliche Funktion eines solchen Aufbaus hat Jauss in bezug auf mittelalterliche Texte umrissen:

„Das Vergnügen des Lesers kann heute wie schon mit mittelalterlichen Zuhörer einer Einstellung entspringen, die nicht ein Sich-Versenken in die einzigartige Welt des einen Werks, sondern eine Erwartung voraussetzt, die erst der Schritt von Text zu Text einlösen kann, weil hier die Wahrnehmung der Differenz, der immer wieder anderen Variation [...], Genuss bereitet. Für diese ästhetische Erfahrung [...] ist also nicht der Werkcharakter eines Textes, sondern Intertextualität in dem Sinne konstitutiv, dass der Leser den Werkcharakter des Einzeltextes negieren muss, um den Reiz eines schon zuvor begonnenen Spiels mit bekannten Regeln und noch unbekannten Überraschungen auszuschöpfen.“¹¹⁶⁴

Für das Buch Numeri bedeutet das, dass womöglich genau diese kohärenzstörenden Sätze und Abschnitte es sind, die die Eigenart Numeris als Enzyklopädie herstellen, die offen ist für Einschreibungen, und zugleich alles Denkbare enthalten.

Aber erklärt dieses Modell nicht das Chaos zum Plan, den Zufall zum Konzept? Mit der Attribuierung des Zufälligen kann ich mich nur in einer Bedeutungsweise anfreunden, nämlich im Sinne Erich Köhlers. Er argumentiert in seiner Studie über den literarischen Zufall für die „Einsicht, daß der literarische Zufall den Blick freigibt für das, was in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation der Gesellschaft zugleich möglich und

¹¹⁶² Barthes, Über mich selbst, S. 161f.

¹¹⁶³ Eagleton, Literaturtheorie, S. 49f.

¹¹⁶⁴ Jauss, Alterität, S. 16. Die Auslassungen betreffen aber diejenigen Satzteile, die m.E. nicht auf das Buch Numeri passen, wie dass es ein Grundmuster gebe und dass dies auf moderne Kriminalromane und mittelalterliche *chanson de geste* zutrefte. So gesehen unterstelle ich Jauss hier eine Aussage, die er so nicht gemacht hat.

notwendig war.“¹¹⁶⁵ Sehr ähnlich argumentieren Mergell und Welskopp nicht gegen literarischen, sondern historischen Zufall:

„Historische Ereignisse sind nicht unausweichlich und auch nicht unbedingt notwendig. Vielmehr sind sie eine Konkretisierung von Möglichkeiten, die in den Konstellationen angelegt sind. [...] Insofern muss man das Geschehen als ein mögliches Geschehen thematisieren, ohne dabei das Ungeschehene als unmögliches Geschehen auszuschließen.“¹¹⁶⁶

Mit den literaturtheoretischen Begriffen Enzyklopädie, Metatext und Hypertext habe ich zu beschreiben versucht, dass das Buch Numeri einem Konzept geschuldet sein kann, das theologische Funktionen erfüllt, JHWH, Geschichte und Geschick und die eigene Identität zu fassen.

6.4. Zusammenfassung

Das Buch Numeri entspricht nicht modernen Kohärenzforderungen. Aber es hat sich herausgestellt, dass dies auch bei vielen vormodernen literarischen Werken so ist. Muss da nicht die Kategorie der Kohärenz für nichtmoderne Texte überdacht werden? Es bezeichnen die Analogien zur rabbinischen Literatur, zur jahrhundertewährenden Architektur von Repräsentationsbauten¹¹⁶⁷ und auch zum Volksbuch der weit christlichen Zeit letztlich ähnliche Konzepte von Kompilationskorpora – aber nur rabbinische Literatur im realen und Enzyklopädie/Hypertext im literaturtheoretischen Sinn sind diejenigen Kompositionswerke, die derartige Sprünge und Widersprüche

¹¹⁶⁵ Köhler, Zufall, S. 11. Dabei unterstellt er zugleich, dass die bloße Annahme von Zufall einem anachronistisch konstruierenden bürgerlichen Herrschaftsinteresse geschuldet ist: „Die Ideologie des Bürgertums setzt auf eine Kausalität, die den Zufall als bloß undurchschautes Glied in einer lückenlosen Kausalkette, oder aber als individuellen Motor der Entwicklung in eine Teleologie des unaufhaltsamen Aufstiegs integriert.“ (Köhler, Zufall, S. 44).

¹¹⁶⁶ Mergell, Welskopp, Geschichtswissenschaft, S. 31f. Was Mergell und Welskopp hier für Geschichtswissenschaft umschreiben, ist soziologisch im Kontingenzbegriff gefasst worden (s.o. 6.3.4.): „Kontingenz ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (zu Erfahrendes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen.“ (Luhmann, Soziale Systeme, S. 152). An anderer Stelle formuliert Luhmann über die Sicht auf Zeit und Systeme, dass es auch ein komplexes Ineinanderschieben der Zeitbestimmungen in Form einer Mehrfachmodulierung gebe: „Damit ist gemeint, dass Modalbestimmungen wiederum modalisiert werden können. Man kann über die Möglichkeit von Wirklichkeiten und über die Wirklichkeiten von Möglichkeiten sprechen, wohl auch über die Möglichkeit von Möglichkeiten, die Möglichkeit von Notwendigkeiten usw.“ (Luhmann, Weltzeit, S. 91) Er selbst sieht allerdings im AT die Konstruktion einer kontingenten linearen Unglücksgeschichte (ebd., S. 89). Eine soziologische Sicht auf die Struktur des Buches Numeri ist also sehr vielversprechend, ich belasse es hier aber bei diesen Andeutungen.

¹¹⁶⁷ So vergleicht Berges, Kathedrale, biblische Texte mit Kathedralen, die über Jahrhunderte gebaut wurden und eine Vielzahl von architektonischen Anliegen, Moden und Aussagen enthalten.

zulassen können, wie sie im Buch Numeri vorliegen und wie sie Blum mit dem Begriff der diskontinuierlichen Textgestaltung der Komposition P zu fassen suchte.

Konzepte von Erfahrungs- und Erfindungswelt scheinen dem Buch Numeri angemessener. Die Funktion, die diese Literatur erfüllt, unterscheidet sich darüberhinaus von der anderer Literatur: als Tora steht das Buch Numeri über Literatur und ist deshalb ihren Gesetzen nicht unterworfen, weil es Dinge zum Ausdruck bringt, die Grenzen sprengen, und zwar inhaltlich und strukturell. Das erfordert eine Parataxe in den Textordnungen und in der inhaltlichen Gewichtung. Das Erzählte ist zugleich unvorstellbar und praktizierbar. Es hat auch eine epistemologische Funktion, ein Weltordnungsinteresse, das in der Vielzahl der Textsorten und Textinhalte kongenial umgesetzt ist. Damit ist das Buch Numeri eine metaliterarische Enzyklopädie.

7. Theologien im Buch Numeri

Im folgenden werden einige theologische Themen des Buch Numeri vorgestellt, die nicht allzu häufig hervorgehoben werden und die gleichwohl m.E. das Buch prägen. Zunächst soll dargestellt werden, wie Numeri eine Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit behauptet und umsetzt. Dazu betrachte ich als Beispiel die Zeitkonzeptionen im Buch Numeri (7.1.). Sodann wird eine weitere Eigenschaft, die diesmal besonders dem Volk eignet, narrativ in vielen Texten von Numeri umgesetzt, und zwar Gleichheit und Hierarchie (7.2). Zuletzt soll es darum gehen, dass die Existenz mit JHWH als erheblich wichtiger konzipiert wird als eine die Autochthonie im womöglich eigenen Land (7.3.).

7.1. Die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit am Beispiel der Zeitkonzeptionen

Oben wurde bereits hervorgehoben, dass Wiederholungen und Wiederholbarkeit ein grundlegender Zug der Pg- und Ps-Formulierungen und -Erzählungen ist.¹¹⁶⁸ Das scheint die Priesterschrift und ihre Fortschreibungen mit anderer Literatur aus dem Alten Orient zu teilen, was Gese folgendermaßen formuliert:

„Der Geschichtsbegriff ist [...] folgender: Jede Situation oder Zeitart ist schon einmal in der unübersehbaren Abfolge der Situation dagewesen, jede kehrt auch wieder, doch ist diese Abfolge als solche unbestimmbar [...]. Eine Entwicklung eines Zustands aus dem andern im Zeitverlauf wird hier nicht gedacht, geschweige denn, dass Geschichte Ziel und Abzweckung hätte.“¹¹⁶⁹

Douglas benennt noch weitere Funktionen insbesondere intertextueller Bezüge, indem sie formuliert: These „literary techniques implant the ancient prophecies in the text, annihilate time and deepen the theological reference.“¹¹⁷⁰ Welche Zeitkonzepte finden sich also im Buch Numeri und was sagen sie über die Theologien der sie tragenden Texte aus?

7.1.1. Der vielzeitige Kult in Numeri

Die oben bei aller Problematik einer Textsortenfestlegung (s.o. 2.1.2) als Kulttexte (Kulteinrichtung und Kultbetrieb) klassifizierten Texte weisen vielfältige Zeithorizonte

¹¹⁶⁸ Lohfink, Priesterschrift, bes. S. 240.

¹¹⁶⁹ Gese, Denken, S. 132.

¹¹⁷⁰ Douglas, In the Wilderness, S. 39.

auf. Örtlich oder zeitlich fixierte Kulttexte sind 3,1-4 (die Genealogie Aarons, sie wird an den Sinai und damit punktuell festgebunden, und ist doch eine Gleichsetzung mit dem Kosmos und der Menschheit als solcher, s. dazu u.); 3,14-39 (die Zählung der Leviten als Parallele zur Zählung aller Israeliten aus Num 1); Num 7 (die Einweihung des Stiftszelts wird nach seiner Aufrichtung vollzogen, dieser intertextuelle Verweis ragt damit weit aus dem Buch Numeri heraus, s. dazu o. 3.2.1.7.); 15,1-16.17-21 (die Gebote der Speise- und Trankopfer sowie die Teighebe werden an die Existenz im Land gebunden und damit in eine ferne Zukunft gesetzt, s.o. 3.2.6.4); 35,1-8 (die Levitenstädte, sie sind gemäß ihrer Stellung im Kontext, d.h. zwischen 33,51 und 36,13, verortet, implizit ist der „Besitz“ des Landes Voraussetzung für die Verteilung von Städten an die Leviten, s. dazu o. Kap. 3 zu den Ortsangaben). Auf den eigentümlichen Text 36,13, der als die Gebotstexte verortendes Kolophon auftritt, ist schon oben eingegangen worden.

Kulttexte im Numeribuch dienen auch der Verschränkung der Zeiten: Hier nimmt der Altar eine wichtige Funktion als Schnittstelle von Vergangenheit und Gegenwart ein. Dass in Num 17 bei Eleasar die Sohnschaft Aarons hervorgehoben wird, hat an dieser Stelle auch den Effekt, in Erinnerung zu rufen, dass es der Bruder von Nadab und Abihu ist, der die Pfannen des unerlaubten Räucheropfers umschmieden soll. Sie werden einerseits durch die Anfügung an den Altar in den Kult integriert, es wird gezeigt, dass die Heiligkeit Gottes auch gefährlich ist. Zugleich wird der Altar, die örtliche Begegnungsstätte zwischen Mensch und Gott zu einem Mahnmal der Geschichte (Num 17,3). Die Erinnerung an Vergangenes wird in das Jetzt des Opfervorgangs hineingeholt. So ist auch das Stiftszelt als „mitwandernder Sinai“¹¹⁷¹ verstehbar und fasst diese Begegnung von der Außerzeitlichkeit Gottes¹¹⁷² und der Begrenztheit der Menschen in Worte.

¹¹⁷¹ Jacob, Exodus, S. 1160. Da ist es gerade wahrscheinlich, dass zur Erzählzeit bestehende Rituale eine Ähnlichkeit zu den damaligen einmaligen Ritualen der Mose- und Wüstenzeit bzw. der darüber erzählenden Texte haben (Koch, Priesterschrift, zu Ex 25ff, gegen Blum, Studien, S. 301).

¹¹⁷² JHWH/Gott scheint tatsächlich außerhalb der (= menschlichen) Zeit zu stehen, wenn man Num 28,11 liest, wo von **רָאשֵׁי חֳדָשִׁים** die Rede ist („eure Monatsanfänge“). Ähnlich liegt auch der Fall beim brennenden Dornbusch, also der Erscheinung eines Vorgangs ohne Prozess (Ex 3,2) und bei seiner Namensnennung JHWH, der Zeitlichkeit durch ihre Übercodierung sprengt (Ex 3,14). Dieses Anhalten der Zeit in der Geschichte, z.B. auch, indem Wasser nicht mehr fließt, sondern sich wie eine Wand, also statisch auftürmt (Ex 14,22), oder dass die Sonne stillsteht (Jos 10,12f), zeigt darüber hinaus, dass JHWH Herr auch über die Zeit ist. Sie ist zusammen mit allem eben Genannten etwas von ihm in Gen 1 Geschaffenes. Der Sinai und die auf ihm stattfindenden Ereignisse, wie sie in Ex 19ff erzählt werden, stehen außerhalb der Zeit (s.o. 5.2.1.). Wenn Kulttexte nun zeitlichen Angaben und Verortungen enthoben sind, wird daran auch eine Form von „Gottesnähe“ sichtbar, wie sie Zenger, Janowski und andere erarbeitet haben (s. dazu o. 4.2.4).

Die deutliche Mehrzahl der Kulttexte sind aber einer Chronologie und jeder anderen Verortung enthoben und stehen damit außerhalb von allem: Das betrifft 3,5-10.11-13.44-51¹¹⁷³; 4,1-49; 5,11-31; 6,1-21.22-27; 8,1-4; 15,22-31.37-41; 18,1-7.8-19.20-24.25-32; 19,1-22; 28,1-30,1. Kult ist der ruhende Pol in der Zeit, der nicht statisch ist, und doch jedem Wandel entzogen bleibt.¹¹⁷⁴ Deshalb ist das Stiftszelt zugleich draußen *und* drinnen im Lager. Und deshalb stellt Kult neben Segen auch eine Gefahr dar, wie es neben Num 1,51.53; 3,10.38; 4,15; 16; 18,7 auch schon Lev 9-10; 2 Sam 6 demonstrieren.

Dem Kult eignet etwas Außerzeitliches weil Utopisch-Durchgeführtes: Der (post-)priesterschriftlich vorgestellte Kult ist realiter kaum durchführbar. Insbesondere der Opferbetrieb im Stiftszelt wie auch das Zelt selbst haben ausschließlich literarische Funktion.¹¹⁷⁵ Es ist in der Menge der Opfertiere, der Pracht des Heiligtums und des Personals ein nicht machbarer Kult. Die Einmaligkeit der erzählten oder vorgeschriebenen Rituale hat eine hohe theologische Bedeutung insbesondere in dem Schriftcorpus „Tora“. Eine andere Funktion als die Demonstration ihrer Schönheit und der sie enthaltenden Theologie, die den Rezeptionsvorlieben der gesamten Vormoderne entgegenkommt, können die Texte kaum haben. Auf diese Weise bekommt der Kult der Priesterschrift wenn nicht ihr Text als ganzer eine eschatologische Aussage:

„Bei alledem bleibt (...) die Frage offen, ob P etwa ein Programm für eine künftige Gestaltung oder auch Neugestaltung des Gottesdienstes an heiliger Stätte hat geben wollen oder ob er nicht vielmehr den Blick hat richten wollen auf ein zukünftiges Handeln Gottes, das das Heiligtum, so wie es sein sollte, wiederherstellen würde mit den um es versammelten zwölf israelitischen Stämmen als Kultgemeinde, so wie einst am Sinai alles und jedes auf ausdrückliche Anweisung des sich offenbarenden Gottes eingerichtet worden war.“¹¹⁷⁶

Das alles ist eine konsequente Umsetzung der priesterlichen Gnadentheologie: Heil kann man nicht erwirken, es kann einem göttlicherseits nur geschenkt werden. Diese priesterschriftliche Theologie wird später von Paulus aufgenommen und radikalisiert.¹¹⁷⁷

Der familienzentrierte Kult ist wiederum Sinnbild für einen immerwiederkehrenden Neuanfang: das Pessachfest. Immerhin sind sowohl Num 9,1 als auch 9,5 absolut

¹¹⁷³ Dieser letzte Text betrifft aber ein einmaliges Gebot.

¹¹⁷⁴ In anderen Worten und pejorativ hat dies Wellhausen, Prolegomena, S. 362, formuliert. „Im Priesterkodex hat man das Werk Mose's reinlich und abgegrenzt vor sich liegen; wer tausend Jahre später lebt, kennt es so gut, als wer dabei gewesen ist. Es hat sich losgelöst von seinem Urheber und von seiner Zeit.“

¹¹⁷⁵ Beiden Textkomplexen wird in der Forschungsliteratur denn auch verschiedentlich der Entwurf einer Utopie zugeschrieben, so schon von Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 263-267. Ähnlich dann Koch, Priesterschrift, S. 100, u. ders., Eigenart, S. 36.

¹¹⁷⁶ Noth, Überlieferungsgeschichte, S. 267.

¹¹⁷⁷ Hermann Michael Niemann mündlich.

zeitlich markiert. Diese Wichtigkeit von Pessach verbindet Numeri mit Josua (Jos 5,10) und Josia (2Kön 23,22f) und Ex 12, wo immer wieder die Festtradition von Pessach neu begonnen wird (s. auch o.). Das geht so weit, dass in Num 9,3 Pessach nur für das aktuelle Jahr und nicht für jedes Jahr geboten wird. Das steht gegen die ewige Ordnung der Pessachfeier in Ex 12,14.17 – und setzt sie doch nur um. Zugleich ist an Pessach Zeit reversibel wie an keinem anderen Fest Israels. In Dtn 16 und Num 9 fallen wie in kaum einem anderen Tora-Text derart viele Begriffe für Zeitpunkte und Zeiträume.

So ist es vielleicht ein Fehlschluss, zu denken, dass ein Gesetzes- oder Kulttext umso mehr Dignität habe, je näher er zum Sinai geordnet werde. Die Märchenhaftigkeit dieser Zeit einerseits und die Nichtpraktikabilität der entsprechenden Texte andererseits sprechen dagegen. Diese andere Kategorie scheint entscheidend für Nähe und Ferne vom Sinai zu sein: je näher man dem Land Israel kommt, desto ‚realer‘, d.h. hier vorfindlicher und überprüfbarer sind die Verhältnisse, in die hinein Mose spricht.¹¹⁷⁸

Die Regelungen und Forderungen bedürfen nun nicht mehr derart kunstvoller Auslegung wie noch die Texte vom Sinai.¹¹⁷⁹

Auch die Wunder nehmen ab: so war die Portion des Manna für jede Person genug und gleichviel, egal wieviel jemand gesammelt hatte (Ex 16,18). Bei der Landverteilung sind es dagegen göttlich beauftragte Menschen, die dafür sorgen sollen, dass der Landanteil der Stämme ihrem Bedarf entspricht (Num 26,52-56).

Was können die Zeitkonzepte der Kulttexte über die Abfolge der Texte aussagen? Numeri ist dadurch gekennzeichnet, dass extrem geordnete Texte für ewigen, weil zeitlosen Kult sich mit Erzählungen ablösen, die von gesellschaftlichen Ordnungsversuchen handeln, zum einen in Form der gesellschaftlichen Anarchie und politischen Auseinandersetzung und zum anderen darin, dass betreffend die Auseinandersetzungen der Menschen so vieles so gleichzeitig passiert. Das kann eine Aussagefunktion in der Geschichte Num 16f sein, in der sowohl Datan und Abiram als auch Korach Aufstände planen. Dazu handeln dann noch Mose und Aaron und JHWH (Num 18): wie erholsam ist da die Klärung der Frage, wie das Opfer um die rote Kuh sich zu vollziehen hat (Num 19)!

¹¹⁷⁸ So hat schon Nöldeke, Untersuchungen, S. 16, festgestellt, dass sich die Lebenszeiten der Protagonisten in der Priesterschrift deshalb verkürzen, weil sich die Erzählung allmählich der Erzählzeit nähert.

¹¹⁷⁹ Hier hat Ruwe, Structure, S. 57 Anm. 10, auf viele die Erzählung in die Sinai-Situation bettende Details hingewiesen, so der häufige Bezug auf das Lager der Israeliten (מחנה), das Zelt der Begegnung (אהל מועד) sowie auch die viermalige Geltung des jeweiligen Gebots erst im Land (Lev 14,34; 19,23; 23,10; 25,2. Drei der vier Stellen betreffen übrigens Erntezusammenhänge). Er selbst wertet dies als Argumente für Leviticus als Erzähltext, ich verstehe dies stattdessen als eine Art Fiktivitätssignal, das der Auslegung bedarf, um die so gestalteten Gebote auf die je aktuelle eigene Lebenssituation anzuwenden.

Das Buch Numeri *muss* diese Struktur haben, weil es den Zusammenhang und Nichtzusammenhang von Kult und Gesellschaft, Kult und Geschichte, Ewigkeit und Prozess/Ergehen, Sein und Werden durcharbeitet und en detail aufzeigt, was welche Relation hat – und was eben keine. Diese Zusammenhänge werden nicht verbalisiert, sondern bedürfen der (durch den Buchtext gelenkten) Auslegung. Damit entspricht das Buch Numeri unabhängig von den Datierungen als Ps, PostPs etc. einer priesterlichen Konzeption, wie sie Blum darstellt:

„Was sie [die priesterliche Pentateuchkomposition] ‚im Innersten zusammenhält‘ ist, wenn wir die pogrammatistischen Signaltex te recht verstanden haben, die Grundfrage der ‚Gottesgemeinschaft‘ bzw. in umgekehrter Perspektive: der ‚Welt-/Israel-Gemeinschaft‘ des Schöpfers. Die Antwort artikuliert sich zwar in den bekannten priesterlichen Konzepten der Gottesgegenwart, Heiligkeit usw., diese gewinnen aber ihre Bedeutung in der Darstellung einer Geschichte, welche die Schöpfung und die Institutionen Israels in ein Kontinuum eigentümlicher Brechungen und Neuanfänge einspannt.“¹¹⁸⁰

Deswegen kann es auch keine wirkliche literarische Parallele geben: keine andere (Meta-)Literatur hat versucht, Kult, Geschichte/Ewigkeit und Prozess dermaßen als machbar und zugleich als unreal erzählend in Beziehung zu setzen.

Dass sich auf immerwährenden perfekten Kult zielende Regelungen mit Erzählungen konkreter Konflikte ablösen, verweist auf den gegenseitigen Einspruch von Ideal und Wirklichkeit.

7.1.2. Aaron als personifizierte Überschreitung menschlicher Zeit¹¹⁸¹

Die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit ist geradezu ein Kennzeichen priesterschriftlicher Zeitvorstellungen. So ist es zusätzlich zu dem von Knauf Erarbeiteten¹¹⁸² die Theologie der Zeit, die Gesamt-P von Gesamt-D unterscheidet: P problematisiert, wie die Zeitenthobenheit JHWHs und die Geschichtlichkeit Israels zusammenkommen können.¹¹⁸³ Das wird auch gestützt von allen Zeit- und Ortsmarkierungen in Leviticus: Hier gibt es ausgesprochen wenige Belege für Zeitangaben überhaupt und auch wenige für die lokale Verortungen der Texte, was auch an der dezidierten Ungebundenheit der Kultkonzeption liegt.¹¹⁸⁴ Für

¹¹⁸⁰ Blum, Studien, S. 329f. Dass man bei dem Buch Numeri nicht wirklich von einem zeitlichen und örtlichen Erzähl-Kontinuum sprechen kann, ist oben dargelegt worden.

¹¹⁸¹ Teile dieses Kapitels finden ihre Vorarbeiten in Sals, Überwindung.

¹¹⁸² Knauf, Priesterschrift.

¹¹⁸³ Gerade deswegen kann die Frage, ob P(g) ein Geschichtswerk oder eine Kultätiologie sei (Fritz, Geschichtsverständnis, S. 427), leicht zu kurz greifen.

¹¹⁸⁴ In dieser Linie liest Blenkinsopp, Structure, S. 292, auch die Kultvorschriften: „It is also possible to interpret the ritualism of P as embodying a concern for man’s concrete existence in relation to the

Dtn-D sieht die mögliche Antwort auf diese Frage anders aus: es ist das immerwährende „heute“, das die überkommenden Überlieferungen des Mose aktualisiert. Dies sind letztlich ganze Konzepte, die hier nebeneinander stehen. Sie gehören zu den modern so getrennten Bereichen von Mythos und Geschichte.

Die Zeitenthobenheit JHWHs und die Geschichtlichkeit der Menschen erfährt gerade auf dem gesamten Feld des Kultischen wie der Person des Hohepriesters eine Begegnung. Aaron, der Hohepriester und Bruder von Mose und Miriam, hat als eine der Hauptfiguren eine hervorgehobene Rolle im Buch. Er ist anders als Mose und Miriam in die Geschichte und die menschliche Zeit integriert: Zunächst ist er genealogisch besonders gut verankert, was ihn von allen anderen Hauptfiguren Mose und Miriam, aber auch von Josua und Kaleb unterscheidet: Die Erzählung seiner Genealogie (Num 3,1-4) und seines Todes (Num 20,22-29) sind dadurch verbunden, dass Aaron durch Vorfahren (20,24), Nachkommen (3,2; 26,60f; s. auch Ex 6,23) und Nachfolger (3,3f; 20,25f.28) in die Generationenabfolge Israels eingeordnet wird.¹¹⁸⁵

Diese Verankerung Aarons bedeutet eine Verbundenheit mit Israel. Sie wird vollends dadurch deutlich, dass sein Tod das Ende der Wüstenwanderung signalisiert (33,38). Diese Notiz weist zurück auf Num 20,28f und stellt nichts weniger als eine – nachträgliche! – zeitliche Strukturierung des Buches Numeri dar. Der Tod eines Hohepriesters stellt überhaupt einen Epochenwechsel dar (35,25).

Als Figur hat Aaron zugleich Anteil an Zeitenthobenheit, was sich unter anderem am Kultgewand zeigt: Erstaunlicherweise ist die Anweisung über die Kleidung des Hohepriesters die erste Instruktion für die Priesterschaft überhaupt (Ex 28,1-43, s. auch Ex 39,1-31; Lev 8,5-9) und die zweite nach der Beschreibung des Stiftszeltes,¹¹⁸⁶ dem der Hohepriester durch seine Kleidung entspricht.¹¹⁸⁷ Eleasar wird nur durch das Anlegen seiner Kleidung zu seinem Nachfolger erklärt, also nicht durch Salbung oder Opfergaben oder eine andere Form der Ordination.¹¹⁸⁸ Letztlich wird er dadurch nicht zu seinem Nachfolger, sondern zu einem Aaron redivivus (20,22-29; Ex 29,29f).¹¹⁸⁹ So ist das Patronym auch nicht nur genealogisch interpretierbar: In der häufigen Nennung

cosmos, his corporeality, the significance of bodily states, his entire existence on the temporal and spatial axis.

¹¹⁸⁵ Zum Vergleich der Biographien von Aaron, Mose und Miriam s.o. 3.2.3.2.

¹¹⁸⁶ Rooke, Zadok's Heirs, S. 16.

¹¹⁸⁷ Sals, Biographie, S. 102f.

¹¹⁸⁸ Rooke, Zadok's Heirs, S. 32.

¹¹⁸⁹ Claudia Camp mündlich. Dazu kommt eine merkwürdige Betonung der Priesterkleidung insgesamt: in Ex 40,14f bekommen die Söhne und Nachfolge Aarons neben ihrer Salbung auch bereits entsprechende Untergewänder.

als $\text{הכהן הכהן אלעזר בן־אהרן הכהן}$ ¹¹⁹⁰ ist der Bezug des הכהן m.E. beidseitig möglich, d.h. sowohl auf Aaron als auch auf seinen Sohn, oder womöglich noch metaphorisch auf „Hohepriester“ allgemein.¹¹⁹¹ Zeitenthoben ist ferner, dass der Hohepriester nicht an Begräbnissen irgendeiner Art teilnehmen darf (Lev 10), was nicht nur mögliche apotropäische Gründe, sondern die Wirkung hat, dass der Ablauf eines menschlichen Lebens für den Hohepriester nicht stattfindet. Dass er auch keinen Wein trinken darf (Lev 10), ist ähnlich: Möglicherweise stehen Auffassungen dahinter, dass Wein Geist hat, aber in jedem Fall hat der Verbot von Weingenuss die Wirkung, dass der Hohepriester von der festlichen Gesellschaft ausgeschlossen ist.

In Kürze, Aaron umgibt eine „aura of other-wordliness“,¹¹⁹² „Aaron’s space is the space of holiness itself.“¹¹⁹³

Aaron stellt zusammen mit allen anderen Figuren eine Synthese von Geschichte (als realisierter Zeit) und Außerzeitlichkeit dar, insofern er innerhalb der Erzählwelt einerseits historische Figur und andererseits Ahnvater und paradigmatische Figur ist. Hier fungiert Aaron im Gegensatz zu allen anderen Figuren im Buch als *primus inter pares*, weil mit seinem Namen und der Abstammung von ihm bis heute besondere Rechte und Pflichten verbunden sind.¹¹⁹⁴

Zusätzlich ist es die Figur des Hohepriesters, die eben dieses Gedankenexperiment von der Frage nach dem Zusammenkommen von Ewigkeit und Geschichte, d.h. hier Zeitenthobenheit und Zeit, personifiziert.¹¹⁹⁵ Das wird an mehreren Details im Buch deutlich.¹¹⁹⁶ Hier werden nun Num 3,1; 10,8; 18,1 näher betrachtet. Alle drei Verse werden gemeinhin Ps zugeordnet.

¹¹⁹⁰ S.o. 3.2.3.2.

¹¹⁹¹ Rooke, Zadok’s Heirs, S. 29.

¹¹⁹² Rooke, Zadok’s Heirs, S. 1.

¹¹⁹³ Camp, *Storied Space*, S. 75.

¹¹⁹⁴ Als antike Ausnahmen sind hier wohl Kaleb, die Söhne Jakobs und einzelne Familien zu nennen. Mit der Abstammung von ihnen verbanden sich sehr wahrscheinlich territoriale und andere wirtschaftliche Ansprüche. Inzwischen leider unerkennbar sind die als sicher anzunehmenden Einschreibungen einflussreicher Familien und Gruppen in Genealogien und Führerlisten.

¹¹⁹⁵ Ähnlich Rooke, *Zadok’s Heirs*, S. 14f: „The high-priestly figure for whom ‚Aaron‘ is a symbol is therefore seen as part of a system of holiness whereby the gap between human and divine is bridged.“

¹¹⁹⁶ Zu Lev 7,35-38 als weiteren Text aaronidischer Vielzeitigkeit s.o. 3.2.1.7.

7.1.2.1. Numeri 3,1-4: Die Toledot Aarons in zeitlicher Einschränkung und Ausweitung in die Schöpfungsanfänge

Die Formulierung **אלה תולדת** ist ihr einziges Vorkommen in der Tora außerhalb des Buches Genesis und Exodus (sonst noch in Ruth 4,18 und 1Chr 1-9).¹¹⁹⁷ Sie leitet üblicherweise eine Nachkommensaufzählung oder die Erzählung von diesen Nachkommen ein, so jedenfalls kommt diese Formulierung in der Genesis vor (5,1; 6,9; 11,27; 37,2 u.ö.);¹¹⁹⁸ hier strukturiert sie das Buch.¹¹⁹⁹ Dabei wird Num 3,1 nahezu durchgängig als Nachtrag zur Toledot-Reihe aus der Genesis wie überhaupt als Ps angesehen.¹²⁰⁰ Dieser Vers stellt auch in seiner Funktion eine Ausnahme dar:

„whereas the *toledot* headings in Genesis introduced new sections of an overall genealogical narrative, the *toledot* heading in Num 3:1 introduces a genealogical subsection of a *non-genealogical* narrative.“¹²⁰¹

Dabei allerdings ist das Buch Numeri wie oben gesehen, durchaus genealogisch orientiert, aber auf die synchrone Weise der Volkszählungen und -ordnungen, nicht auf die diachrone Weise der klassischen Genealogien.

Interessanterweise folgt in Num 3,1-4 aber nicht die Erzählung von Aarons und Moses Nachkommen, sondern die beiden sind (auf unterschiedliche Weise) nach wie vor Hauptfiguren der Erzählung. Hier folgen die Toledot Moses gar nicht,¹²⁰² sondern nur die Aarons. Nachkommen und eine menschliche Geschichte hat Aaron, nicht Mose. Mose ist damit die einzige Figur des AT, der eine Toledot-Formel eignet, die aber keine genannten Nachkommen hat. Seine Söhne Gerschom und Elieser werden in keiner Genealogie genannt; dies wird narrativ in Ex 18 begründet.

Erstaunlicherweise und untypisch für die so eingeleitete Textgattung gibt es eine Einschränkung für die Toledot: **בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי**. Dabei bildet diese Einschränkung eine Absurdität, insofern Toledot als solche gerade nicht punktuell

¹¹⁹⁷ Wie schon bei anderen bedeutsamen Belegzahlen und -stellen hängt viel von der Signifikanz an der Frage, was die genaue (strukturierende) Formulierung ist. Ist es **אלה תולדת** oder **תולדת**+Personenname? Je nach Entscheidung, die doch eine Präferenz ist, sieht das Bild anders aus.

¹¹⁹⁸ Millard, Genesis, S. 86-89 mit der dort genannten Literatur. Noah bildet hier eine Ausnahme, *seine* Toledot werden nach der Einleitung **אלה תולדת** erzählt, desweiteren das gesamte nach-alttestamentliche Hebräisch, das Toledot x als Erzählung von x versteht, s. z.B. Mt 1,1.

¹¹⁹⁹ Hieke, Genealogien, S. 28-34, verzeichnet allein vier Elementartypen für die Gestalt von Genealogien.

¹²⁰⁰ S. z.B. Weimar, Struktur, S. 84, 93; ders., Toledot-Formel, S. 90f; ders., Struktur, S. 89 Anm. 30; Kratz, Komposition, S. 230-232. Ausnahmen sind Tengström, Toledotformel S. 55f, und Eißfeldt, Biblos, S. 468f.

¹²⁰¹ Carr, Biblos, S. 171.

¹²⁰² Die Nachkommenschaft Moses wird nur in Ex 2,22 und 18,3f erwähnt, sowie in 1Chr 23,14-17 und Ri 18,30 (s. dazu o. Kap. 3). Aber sie werden an keiner Stelle mit dem Begriff **תולדת** eingeleitet.

festlegbar sind, sondern das Durative zum Gegenstand haben. Die narrative Funktion ist also eine andere. Sie wird um den Preis der Logik betont.

Hier werden Aaron, JHWH, Mose und Sinai in einem Satz in Relation zueinander gesetzt. Aber Aaron und seine Genealogie werden über Mose mit JHWH und dem Sinai in Verbindung gebracht. Sie bezeichnet den großen Unterschied zwischen Aaron und Mose, wie es in 12,6-8 nur ausführlicher zur Sprache kommt: Mose ist auf die Sphäre JHWHs hin der menschlichen Gesellschaft gleichsam entrückt.¹²⁰³ Die lokale Notiz „Berg Sinai“ verweist auf das Buch Leviticus, das programmatisch mit diesem Ausdruck abschloss und gegen den Num 1,1 ebenso programmatisch die Lokalisierung „Wüste Sinai“ setzt. Dass aber auch Aaron hier mit dem Sinai verbunden wird, lässt gleichsam das ewige Licht des Sinai auch auf ihn scheinen.

Das wirklich Sensationelle aber ist: die Toledot Aarons werden *zeitlich* eingeschränkt (בְּיָוֶם). Nicht nur das, darin hat sie auch noch Parallelen: „Himmel und Erde“ (Gen 2,4) und Adam, also dem Menschengeschlecht als solchen (Gen 5,1).¹²⁰⁴ Die Reihung Kosmos (Gen 2,4), Menschheit (Gen 5,1) und Hohepriester (Num 3,1) stellt den Hohepriester und sein Geschlecht in die Schöpfungstheologie, wie sie für den gesamten Priesterschriftkomplex kennzeichnend ist¹²⁰⁵ und hier besonders deutlich wird.¹²⁰⁶ Die Figur Aaron verbindet durch diese Formulierung darüberhinaus die Bücher Genesis, Leviticus und Numeri. Dass Aaron (und Mose) mit dem Begriff Toledot inhaltlich außerdem an die Geschlechtsregister der Genesis und formal an die Strukturierung ihrer Erzählung anschließt, verleiht dem Hohepriester einen Anteil an der vorgeschichtlichen Zeit der Väter und Mütter Israels.

Durch die zeitliche Einschränkung finden wir einen weiteren Beleg dafür, dass der Hohepriester sowohl in der historischen Zeit verortet werden *und* ihr enthoben ist.

Zugleich hält die zeitliche Einschränkung aller drei תּוֹלְדֹת an der zeitlichen Begrenzung des Menschengedenkens fest und verweist so auf die Ewigkeit Gottes als Instanz, die nicht derart zeitlich eingeschränkt ist. Dass außerdem die Textform אֱלֹהֵי תּוֹלְדֹת elfmal in der Tora vorkommt, und insbesondere in der Genesis das Erzählen strukturiert, quasi

¹²⁰³ Ähnlich vermutet Budd, Numbers, WBC, S. 28, dass die Erwähnung des Mose die enge Verbindung Aarons mit ihm betonen soll.

¹²⁰⁴ Gen 2,4 und 5,1; Num 3,1 unterscheiden sich durch die adverbiale Bestimmung בְּהַבְרָאָה in Gen 2,4b (s. dazu Baumgart, Umkehr, S. 38). In deutschsprachigen Übersetzungen beider Verse wird der Vers jeweils in zwei Sätze aufgeteilt (und Gen 2,4 trotz der Einwände von Tengström, Toledotformel, S. 54-59; Stordalen, Genesis 2,4, immer noch häufig in zwei „Quellen“), was für Num 3,1 nicht wirklich möglich ist.

¹²⁰⁵ Als Beispiel für die unisono vertretene Meinung sei hier Gorman, Ideology, angeführt.

¹²⁰⁶ Was diese Gleichsetzung von Kosmos, Menschheit, Priestertum für die (auch nur relative) Datierung und „Quellen-“ oder Redaktorenzuschreibung der drei Stellen austrägt, ist mit ihrer Interpretation freilich nicht geklärt.

den Anhub eines neuen Zusammenhangs markiert, verweist komplementär darauf, dass die Existenz von Menschen letztlich an Zeit eben nicht gebunden ist (s.o. zu Num 26).

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass genau diese zeitliche Einordnung die größtmögliche Legitimation für Aaron darstellt.¹²⁰⁷ Desweiteren ist es Num 3,1-4 (ebenso wie 33,38), das einen toraumschließendes Konzentrat darstellt: die Toledot Aarons schließen an die Elterngeschichten der Genesis an, die genannten Namen an Ex 6,23 und die Datierung an den Beginn der Sinaiperikope (Ex 19-40).

Der weitere Verlauf des Textes lässt wiederum Rückschlüsse auf das Verhältnis von Aaroniden und Leviten zu: Bei Aaron ist hervorgehoben, welche Erstgeborenen (בכור) er hat, das kommt neben dieser Hervorhebung als Textstruktur in Neh und Chr sonst nur noch für den Erstgeborenen Davids (2Sam 3,2) und Josefs (Manasse Jos 17,1) vor. An diesem Wortgebrauch ist das Dynastiehafte daran, möglicherweise Nachfahre Aarons zu sein und hier (s.o.) sogar auf die Gottesoffenbarung auf dem Sinai zurückgeführt zu sein, mit Händen zu greifen.¹²⁰⁸

Die Genealogie Aarons (Num 3) steht vor der Zählung aller Leviten (Num 4). Das Stichwort der Erstgeburt teilen die Textkomplexe über Aaron mit denen über die Leviten, die Erstgeburt *sind*.¹²⁰⁹ So sind Leviten und Aaron(iden) gleichgesetzt und voneinander unterschieden.¹²¹⁰ Dass die Leviten die Erstgeburt Israels sein sollen, ist Gegenstand vieler Texte in Numeri und stellt die deutlich meisten Belege für בכור im Numeribuch dar. Damit ähnelt sich, was zwei verschiedene Ursache hat: bei Aarons Erstgeborenen und anderen Stellen dieser Art geht es um die Erb- und Nachkommensfolge; die Leviten stellen ein Ersatzopfer dar.¹²¹¹

7.1.2.2. Numeri 10,8: das ewige Recht des Signalgebens zum Aufbruch der Wüstengeneration

¹²⁰⁷ Hieke, Genealogien, S. 230 ohne den Bezug auf Gen 2,4.

¹²⁰⁸ Folgerichtig vermutet Achenbach, Vollendung, in der Konkurrenz verschiedener Aaaronidenzweige die Motivation für die Abfassung und redaktionelle Überarbeitung verschiedener Texte der Tora.

¹²⁰⁹ Erstgeburt zu sein, ist geradezu ein Epitheton Rubens (Gen 46,8; 49,3; Ex 6,14; Num 1,20; 26,5) und entsprechend auffällig auch Ephraim in Jer 31,9.

¹²¹⁰ Dazu auf synchroner Ebene der atl. Texte s. Camp, Of Lineages, bes. ihre Tabelle zu den Bibelstellen in Ex, Lev, Num über das Verhältnis von Aaroniden, Leviten und Israeliten (ebd., S. 199).

¹²¹¹ Historisch war wohl noch zu Zeiten Maleachis ist die Abstammung der Priester von Aaron keine normative Tradition. Mal: 1. Hälfte 5.Jh. (Budd, Numbers, WBC, S. XVIIIff). Nach Levine, Numbers, AB, 104f, gibt es die Trennung der Leviten in Aaronnachkommen/Kohanim und dienenden Leviten noch nicht. Levine und Budd nehmen an, dass die priesterliche Redaktion in Num von anderen Personen/Gruppen stammt als die priesterlichen Schichten der übrigen Bücher. Diese Unterscheidung von Priestern und Leviten sei im jedem Fall nachexilisch, obwohl Milgrom dies wie die gesamte Priesterschrift für vorexilisch hält.

Num 10,8 war oben bereits aufgefallen, weil hier recht unvermittelt ein ewiges Anrecht für die Kohanim für alle Generationen festgehalten wird. Eine solche Unterstreichung ist noch dazu deshalb ungewöhnlich, weil der Einsatz von Blasinstrumenten für Versammlungen, im Krieg und bei Festen sowie der Einsatz von Priestern im Krieg historisch sowohl für Israel als auch für umliegende Kulturen¹²¹² üblich war. Der gesamte Vers wäre nicht weiter verwunderlich, wenn es nicht so ein großes rhetorisches Gewicht durch 10,8b bekäme. Dabei hat es mit dem Vers noch weitere Besonderheiten auf sich: Der Blick auf die Berechtigten in V.8 unterbricht die Behandlung der Funktionen – und trennt zugleich die Welt des Wüstenzugs (V.1-7) von der Erfahrungswelt der AdressatInnen (V.9-10). Zusätzlich weisen Knierim/Coats darauf hin, dass die beiden Teile des Textes um 10,7.8 herum chiastisch angeordnet seien: V.3-4.5-6 einerseits und V.9.10 andererseits behandeln abwechselnd das Aufbrechen und Sammeln.¹²¹³ So ragt 10,8 aus seinem direkten Ko-Text heraus – was sein großes rhetorisches Gewicht innerhalb von 10,1-10 weiter verstärkt. In der jetzigen Gestalt von 10,1-10 steht das קָלָה aus 10,2, das sich an Mose (persönlich) richtete, in merkwürdigem Gegensatz zur Ausrichtung auf alle erdenkliche Zeit in 10,8 und auf die Zukunft in 10,9.10.

Die sprachliche Gestalt von 10,8 ist vielfach als ein Durchsetzen der aaronidischen Ansprüche gegenüber anderen Gruppen gedeutet worden.¹²¹⁴ Tatsächlich werden in anderen Teilen des AT die Chazozrot in breiteren Funktionen verwendet, so werden sie in 2Kön 11,14 und Ps 98,6 zu (JHWHs) Königsproklamation geblasen.¹²¹⁵ Ebenso wie bei der Verwendung im Krieg (Hos 5,8) und im Tempel (2Kön 12,14) ist aber an keiner der Stellen betont oder auch nur genannt, wer das Privileg hat, sie zu blasen.

Eine toragemäße Anwendung der Trompeten bzw. des Textes 10,1-10 findet sich aber nicht in anderen Texten des Buches Numeri oder sonstwo in der Tora, sondern erst im sog. Chronistischen Geschichtswerk (Chr; Esr; Neh). Hier kommen die weit meisten Belege für die Chazozrot vor. Und hier sind es so ausdrücklich wie ausschließlich Priester, denen das Blasen der Trompeten vorbehalten ist, sei es bei der Freude an der Lade (1Chr 13; 15-16; 1Chr 15,24; 16,6.42), der Einweihung der Stadtmauer oder des

¹²¹² Milgrom, Numbers, JPS, z.St., verweist hier auf Ägypten für Krieg und Versammlung, Ugarit und Alalach.

¹²¹³ Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 131. Allerdings ist die chiastische Struktur durch V.7 gestört, wo es um das Versammeln aller geht.

¹²¹⁴ So z.B. Kellermann, Priesterschrift, S. 141. Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 133.

¹²¹⁵ Eine religions- bzw. kultgeschichtliche Entwicklung vom Schofar zu den Chazozrot mag hier erschließbar sein: in Hos 5,8 kommen beide Instrumente nebeneinander vor. Hier sei summarisch auf den enbtsprechenden Exkurs 21 bei Milgrom verwiesen.

Tempels (Esr 3,10; Neh 12,35.41; 2Chr 5,12f; 2Chr 29,26-28), im Krieg oder als Wiederholung überkommener Texte wie der Königsproklamation aus 2Kön 11,14 in 2Chr 23,13. Diese Erwähnung steht zuweilen explizit neben dem allgemeinen Musizieren der Leviten.¹²¹⁶ Interessant sind dabei einige Stellen, die eine womöglich prä-halachisch zu nennende Auslegung der Toratexte spiegeln kann: Sozusagen summarische intertextuelle Bezüge gibt es zum Buch der Chronik: 2Chr 13 weist einige Bezüge zum Buch Numeri auf,¹²¹⁷ hier werden dann auch חֲצֻצְרָה תְּרוּעָה in einem Verteidigungskrieg (Judas gegen Jerobeams Israel) verwendet (2Chr 13,12-14), und zwar genau in dem Sinne von Num 10,9 – mit dem Terminus von Num 31,6. Eine Entstehung dieser Texte nach Num 10,8.9.10; 31,16 ist anzunehmen, für die zeitliche Relation zu 10,1-7 macht das Vorkommen in Esr; Neh; Chr keine auswertbaren Angaben. So kann die Betonung des hohepriesterlichen Vorrechts in Num 10,8 einer historischen Entwicklung geschuldet sein, die dieses Vorrecht intertextuell beobachtbar erst durchsetzt. Und doch nimmt Stellung und Sprache von 10,8 wunder.

Worauf bezieht sich die Ewigkeit dieses Rechts? Es sind in 10,1-10 mehrere Funktionen genannt, in 10,1-7 das unterschiedlich organisierte Sammeln des Lagers, in 10,9 Verteidigungskrieg im Verheißenen Land, und in 10,10 Festtage. 10,8 steht zwischen diesen drei Funktionen. Bezieht es sich auf alle drei oder nur auf 10,1-7 bzw. 10,9.10?

An anderen Stellen ist der Gebrauch der Formulierung חֲקֵת עוֹלָם/חֲקֵת עוֹלָם nicht so uneindeutig wie hier. Dass es diese Formulierung mal in männlichem Genus und damit mit genereller(er) Bedeutung und mal in weiblichem Genus und damit mit speziellerer Bedeutung gibt, hilft für das Verständnis der Formulierung in 10,1-10 nicht weiter.

חֲקֵת עוֹלָם wie in 10,8 kommt noch in Num 15,15; 18,23; 19,10.21 vor, alles sind kultische Texte. Das kann darauf gedeutet werden, dass es sich bei 1,8 bzw. 10,1-10 auch um einen Kulttext handelt, aber das ist vielleicht etwas schweres Gewicht auf einem Konkordanzbefund. Für das vielfach als synonym angesehene חֲקֵת עוֹלָם gibt es nur elf Belege im gesamten AT.¹²¹⁸ Num 18 enthält vier Regelungsbereiche, wovon drei die Aaroniden betreffen: die Verantwortung Aarons und seiner gesamten Genealogie für das Stiftzelt (18,1-7), die Rechte der Hohepriester an den Abgaben an das Heiligtum (18,8-19) und das Landbesitzverbot für Hohepriester und Leviten (18,20-24), 18,25-32 spricht wieder zu Mose. Dass dies eine menschengedenkenlange Einrichtung sei, fällt in jedem der Abschnitte, in dem JHWH zu Aaron spricht (חֲקֵת עוֹלָם 18,8.11.19) – außer in

¹²¹⁶ Ohne Nennung, dass die Priester diese Trompeten bliesen: Wiedereinweihung des Altars unter König Asa 2Chr 15,8-15; die Prozession mit Kultpersonal und Kriegsleuten unter Josaphat in 2Chr 20,27-30.

¹²¹⁷ 2Chr 13,5 vgl. Num 18,19 mit der entschiedenen Differenz vom Bund für David statt für Aaron; 2Chr 13,9 vgl. Num 3,3 (allerdings ein nicht exklusiver Bezug); 2Chr 13,12b vgl. Num 14,41.

¹²¹⁸ Ex 29,28; 30,21; Lev 6,11.15; 7,34; 10,15; 24,9; Num 18,8.11.19; Jer 5,22.

dem über das Stiftzelt. Die Formulierung und ihr doch ohne Zweifel charakteristischer Gebrauch deutet Kultbezug an, aber klärt nicht den Bezug auf 10,1-7 oder 10,9.10, weil es sich bei allen diesen Bereichen nicht wirklich um genuin kultische Zusammenhänge handelt. Die einzige Ausnahme bildet mit dem Fest in 10,10 einen textlich denkbar weit entfernten Bereich.

Bei einem Bezug auf Num 10,1-7 liegt das sachliche Problem vor, dass es zu jedem Zeitpunkt einer möglichen Entstehung und Überarbeitung dieses Stiftszelt, diesen Zug durch die Wüste und eine entsprechende Sammlung aller Soldaten nicht gab. Die einzige umsetzbare und nach einer erst zu erfolgenden Auslegung womöglich umgesetzten Tradition war die Sammlung der Gemeinde. Was also soll bei einem Bezug auf V.1-7 ein verbrieftes Recht für die Priester auf ewig für alle Nachkommen, wenn es gar nicht in Anspruch genommen werden konnte? Wäre außerdem die Nichtgewährung und Nichtbeachtung dieses Rechts schuldhaft?¹²¹⁹ Dass in Qumran Silbertrompeten mit dem Namen „Triumph der Lager“ erwähnt sind,¹²²⁰ und derlei Trompeten dort nach CD 3,2-3; 11,7.21-23 der Sammlung der Gemeinde dienen, spricht für eine antike Lektüre von 10,8 im Bezug auf 10,1-7 zusammen mit einer Auslegung, dass der Wüstenzug auf die eigene Gemeinde zu beziehen sei.¹²²¹

Wenn sich 10,8 auf die beiden nachfolgenden Verse bezieht, liegt hier ein verbrieftes Recht der Priester auf Teilnahme am Krieg und bei Festen vor, und zwar explizit als eine Art „Stimme Gottes“ bei den Menschen und „Stimme der Menschen“ bei Gott. Die Priester haben hier eine (in 10,8 auf ewig festgelegte) Funktion als Medium zwischen Mensch und Gott. Eine solche Funktion ist erheblich symbolischer als das Predigen und Gut-zu-Reden der Priester im Kriegsfall von Dtn 20,2-4. Wirtschaftliche Auswirkungen dieses Privilegs sind nicht erkennbar. Es kann nur um Einfluss auf Kriege und Kriegsführung gehen – aber diese müssen doch im Fall von Krieg und Fest mindestens dem Kultpersonal allgemein zugestanden haben.¹²²²

¹²¹⁹ Dies könnte eine strukturelle Parallele mit ähnlicher handlungsauffordernder Leerstelle zu 2Kön 22 darstellen.

¹²²⁰ Milgrom, Numbers, JPS, zu 10,2.

¹²²¹ Literarkritisch ist ein Nachtrag von 10,9.10 zu 10,1-7* wahrscheinlich, s.o. Kap. 7.2.2. Wenn tatsächlich 10,9.10 später als eine erste Version von 10,1-8 entstanden ist, dann bildete 10,8 einen rhetorisch besonders hervorgehobenen Abschluss des Textes, s. auch Knierim, Coats, Numbers, FOTL, S. 131. In der heute vorliegenden Fassung steht die Betonung des ewigen Anrechts der Priester mitten im Text.

¹²²² Kann man 10,8b vom Rest trennen? Kellermann votiert aufgrund der Ähnlichkeit zu Lev 17,7 gegen eine literarkritische Scheidung von 10,8a und 10,8b. Davon abgesehen, dass ich (auch) keinen Grund für eine literarkritische Scheidung von 10,8a und 10,8b sehe, sehe ich aber andere Kontexte von Lev 17,7 und Num 10,8 gegeben: in Lev 17,1-9 geht es um die Konkurrenz zwischen JHWH und „Feldgeistern“ um die tierischen Opfer in der Bevölkerung. Da in der biblischen Logik aber JHWH Herr über alles Leben ist, und Blutvergießen schon Noah verboten wird, liegt auf Lev 17,7 ein anderes Gewicht –

Die Frage nach dem Bezug lässt sich sprachlich kaum entscheiden. Es ist bereits oben festgestellt worden, dass der Text keine strenge argumentativ abendländisch logische Abfolge von Regelungen darstellt, sondern inhaltlich alles zum Thema Erdenkliche behandelt und formal alle Rahmen sprengt. So ist es letztlich nicht verwunderlich, dass die Nennung der Berechtigten sich nicht auf einen bestimmten Verwendungszweck festlegt. Davon abgesehen ist Gegenstand von 10,8, dass auf ewig durch alle Generationen diese Regelung Bestand habe. So muss sich in der Logik des Abschnitts 10,8 sowohl auf 10,2-7 als auch auf 10,9.10 beziehen:

Das ewige Anrecht auf die Organisation des Wüstenzugs setzt den Prozess des Aufbruchs in eine Ewigkeit um. Das heißt: der Prozess wird ausgedehnt auf alle Generationen und das ganze Menschengedenken; der Sinai wird organisiert und somit als umsetzbar vorgestellt (der Traum der Gottesbegegnung wird real). Das Blasen bei Krieg und Festen auf ewig sagt letztlich den Israeliten zu, dass diese anthropologischen Einrichtungen nie aufhören werden, genauso wenig, wie der Beistand JHWHs zu seinem Volk. Symbole dieser Theologie sind Silbertrompeten, ihre Träger die Hohepriester. Sie garantieren die Ewigkeit der Gottesbeziehung und die Ewigkeit des Sinai im Verlauf der Geschichte.

7.1.2.3. Numeri 18,1: Aarons Verantwortung für Vergangenheit und Zukunft

Auch dieser Vers scheint immer komplizierter, je länger man ihn betrachtet.¹²²³ Er entwirft eine genealogische Verantwortung Aarons, die sowohl in die Zukunft als auch in die Vergangenheit reicht, und stellt damit eine zeitliche und sachliche Ausweitung der Verantwortung des Hohepriesters aus Ex 28,38 dar. Auch wenn es logischer ist, umfasst „Haus deines Vaters“ in 18,1a nicht nur die präsente Elterngeneration oder gar das Vaterhaus, das mit Aaron beginnt.¹²²⁴ „Das Haus deines Vaters“ reicht eine unbestimmte Zeit zurück:

verbunden mit größeren Privilegien für die Priester, die ihnen aber nur durch ihre Anbindung an jede Form von JHWH-Heiligtum zuteil werden.

¹²²³ Zusätzlich gibt der gesamte Abschnitt Num 18 Probleme betreffend seiner Datierung und seiner sachlichen wie genetischen Beziehung zu anderen Priestertexten auf. Selbstredend ist noch nicht einmal die Zuordnung zu Pg, Ps oder was auch immer klar, s. dazu den Literaturbericht bei Achenbach, Vollendung, S. 143f Anm. 10.

¹²²⁴ Anders eine ganze Reihe von Forschenden. So übersetzt Milgrom, Numbers, JPG, S. 154, das אִתְּךָ „mit dir“ mit „after you“, unter anderem weil in den Väterverheißungen dieselbe Formulierung auch „nach dir“ meine. Damit entsteht aber eine Doppelung zu den „Nachkommen“, die das erste Glied der Aufzählung bieten, die bestenfalls mit einem synonymen Parallelismus (in einem Prosatext) bzw. einem Hendiadyon (Bühlmann/ Scherer, Stilfiguren, S. 33-35) erklärbar ist. Für literarischen Nachdruck oder für die Eröffnung eines zusätzlichen Erkenntnisraumes (Wagner, Parallelismus, S. 17, 22) in diesem Ausdruck sehe ich aber in diesem Text keine Anlass, weil er zu genau, geradezu technisch formuliert.

- Ausschlaggebend ist der Bezug von **אתך**: Wenn in 18,1a **אתך** (nur) die präsente Generation meint (Bezug: Heiligtum), müsste in 18,1b dann – gekennzeichnet durch das zweite **אתך** – auch nur die präsente Generation meinen (Bezug: Priestertum). Entweder gilt das verliehene Privileg zusammen mit der Bürde der Verantwortung den gesamten künftigen Generationen und damit auch den gesamten vergangenen Generationen, oder jeweils nur einer. Das doppelte **אתך** – „mit dir“ bezieht sich m.E. auf mehr als je eine Generation.¹²²⁵
 Interessanterweise bezeichnet das Vorkommen von Nachkommen **אתך** – „mit dir“ bibelweit in den seltensten Fällen nur die präsente Generation (so Gen 20,16; 40,14; Ex 17,5; 25,22).¹²²⁶ Der Ausdruck ist vergleichsweise häufig in Verheißungs- und Bundesformulierungen der Tora (Gen 28,4; Ex 34,27) und Gebotstexten und berührt dann Gottes Zusagen vom Mitsein, die im AT eine so große Rolle spielen.¹²²⁷ Ausgerechnet in derjenigen Erzählung, in der es um Schuld der Aaroniden am Heiligtum und als Priester geht (Lev 10), kommt dieser Ausdruck in den nachfolgenden Regelungen prominent vor (Lev 10,9.14.15) und bezeichnet hier sicherlich nicht nur Aaron und seine beiden verbliebenen Söhne, sondern auch noch alle folgenden Nachkommengenerationen. Das **אתך** an dieser Stelle in diesem ähnlichen Kontext ist ein intertextuelles Signal zurück auf diese Erzählung im Buch Leviticus.¹²²⁸
- 18,2 und ähnlich 16,10 spricht nun von der cognatischen Verwandtschaft. Aber auch hier taucht der Ausdruck **אתך** auf. Die Bezeichnung (aller) Leviten als Geschwister (**אחים**) spricht dafür, dass Verwandtschaft und damit auch das Vaterhaus hier übergreifend gemeint ist und sich eben nicht nur auf *direkte* Verwandte bezieht.¹²²⁹ Tatsächlich kommt der Begriff **אח** – „Bruder“ im Buch

¹²²⁵ Just dieser Ausdruck ist textkritisch relativ vielen Änderungen ausgesetzt gewesen: **אתך** ist ausgelassen bei G, „patrias sou“ heißt dann nur „Haus Deiner Vaterschaft“, eine Hs. (G 527) löst M zu „Stamm Levi“ auf. Targum Neophiti liest „Männer deines Hauses“ (Seebass, Numeri, BK, z.St.). Dass die Versionen hier textkritisch unsicher sind, zeigt, das auch andere den Vers nicht leicht verständlich finden. Anders Seebass, Numeri, BK, S. 216: „Die Versionen weisen in diesem Kapitel viele Abweichungen auf, weil die Regelungen eine erhebliche praktische Bedeutung besaßen.“ Beide Erklärungsmöglichkeiten schließen sich allerdings nicht aus.

¹²²⁶ Der Ausdruck oder auch die Sache „Vaterhaus mit dir“, kommt im AT nicht vor.

¹²²⁷ Hier möge ein Verweis auf die Überblicksartikel Preuß, Art. **את** / **עם**, und Vetter, Art. **עם**, genügen.

¹²²⁸ Darüberhinaus haben Lev 10 und Num 16 über die Räucherpfannen eine relativ enge Verbindung, die sich besonders in Num 16,6.7.18.35 im Vergleich mit Lev 10,1.2.3 zeigt. Von der Entstehung her antwortet wohl Lev 10 auf Num 16, s. dazu Achenbach Vollendung, S. 94-97.

¹²²⁹ Diesen Vers versteht Milgrom, Numbers, JPS, S. 146, denn auch ebenfalls als einen weiten Verwandtschaftsbezug: „The entire tribe of Levi is to share the custody of the Tabernacle with the priests.“

Numeri von 19 Belegen an acht Stellen als Bezeichnung für cognatische Verwandtschaft in weitem Sinn und auch übertragen vor.¹²³⁰

- Der Ausdruck **בֵּית־אָב** bezieht sich im Hebräischen und in der damit bezeichneten Gesellschaft in den überwiegenden Zeiten auf den präsenten Haushalt, hat aber eine enorme Bedeutungsbreite.¹²³¹ Das semantische Problem tut sich auch auf, weil **בֵּית** „Haushalt“ und „Familie“ bedeuten kann, **אָב** auch sowohl den konkreten lebenden als auch (besonders im Plural) einen/die Vorfahren bezeichnen kann. Der Komposit-Ausdruck kann ebenfalls sowohl die cognatische als auch die agnatische Familie bezeichnen.¹²³² Im Buch Numeri, wo der Ausdruck am häufigsten AT-weit belegt ist,¹²³³ ist das **בֵּית־אָב** sozusagen eine Organisationseinheit mit genealogischer Begründung – und hat damit sowohl eine cognatische als auch eine agnatische Bedeutung. Besonders typisch ist Num 1: die Söhne Israel sollen nach Vaterhäusern (und anderen Einheiten) gezählt werden.
- Die Reihung „Nachkommen“ und „Vaterhaus“ entsprechend Num 18,1 wird in dieser Formulierung nur in Num 18 genannt, bemerkenswert ist auch die sozusagen unbiologische Reihenfolge, Nachkommen und Vaterhaus. Eine genealogische Reihenfolge, dass jemand in Vorfahren und Nachkommen eingereiht wird, gibt es dagegen häufiger (Gen 24,7.38.40). Die Ausdrücke (**בֵּית אָב** und **בְּנֵי** in einem Vers kommen auch in Volkszählungstexten und Genealogien vor, besonders prominent in Num 1.¹²³⁴ Da 18,1 auch von einer mehrere (die Frage ist hier wieviele) Generationen umfassende Einrichtung handelt, sind Formulierungsähnlichkeiten erwartbar. Der Ausdruck „Vaterhaus“ reicht in Num 1 wie in Num 18 an allen Stellen mehrere Generationen in die Vergangenheit,¹²³⁵ **בְּנֵי** bezieht sich hier auf weitere Nachkommen und nicht nur

¹²³⁰ Eine Ausnahme stellt nach dem Midrasch Numeri Rabba 18,5 die Stelle 14,4 dar („Jeder sprach zu seinem Bruder: ‚Wir stellen uns einen Anführer auf und kehren um nach Ägypten!‘“), diese beiden Brüder müssten Datan und Abiram sein. Von den Belegen, die sich auf direkte Verwandtschaft beziehen, meinen 20,8; 27,13 Mose und seinen Bruder Aaron.

¹²³¹ **בֵּית־אָב** „can merely designate a place of residence“; es ist in Ri 6,15 synonym mit **אֵלֶּף** – „Clan“ und in 1Sam 22,1 mit **אָח** – „Verwandter“ (Levine, Numbers, Book of, S. 633).

¹²³² King/Stager, Life, S. 36, weisen darauf hin, dass in der Eisenzeit II ganz Israel als das **בֵּית־אָב** Omris und Juda als das **בֵּית־אָב** Davids bezeichnet wurde.

¹²³³ Pro 1000 Wörter Text kommt der Ausdruck im Buch Numeri 1,83 mal vor, in 1Chr 1,48. Alle anderen Bücher haben eine Belegzahl von unter 1 (Ri und 1Sam) bzw. unter 0,5.

¹²³⁴ Ex 6,14; Num 1,2.18.20.22.24.26.28.30. 32.34.36.38.40.42.45; 2,2.32.34; 3,15.20.24.30.35; 4,2.22.29.34.38.42. Dass quantitativ und qualitativ die meisten vergleichbaren Stellen im Buch Numeri stehen, zeigt erneut, dass das Buch Numeri eine eigene Erzählwelt bildet. Das Buch Chr enthält sehr viel Genealogisches. Die Formulierungen ähneln zu großen Teilen Num 1; 26, aber nicht 18,1.

¹²³⁵ Zu den weiteren Übereinstimmungen zwischen Num 1 und 18, die eine gemeinsame Genese annehmen lassen s. Magonet, Korah Rebellion, S. 10-16.

auf mehrere blutsverwandte Söhne eines Menschen, beide Ausdrücke umfassen also mehr als die präsente Generation und mehr als buchstäbliche Nachkommen.¹²³⁶

- Wie stellt sich der Sachverhalt aus dem Kontext heraus dar? Der Ausdruck „Söhne und Töchter mit dir“ in 18,19, also der Rekurs (nur) auf die Nachfolgenden verweist nach Milgrom ausschließlich auf entferntere Generationen, weil Aaron keine Töchter hatte.¹²³⁷ Zunächst ist hier nicht zwingend, dass das bedeutet, dass auch „das Vaterhaus mit dir“ in 18,1 deshalb auf entferntere Generationen deutet. Hieran schließen sich noch weitere Probleme: Werden in den Genealogien des Aaron (und anderer!) nur keine Töchter genannt oder hatten sie alle wirklich keine? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Hohepriester und anderen Israeliten? In der Genealogie Aarons in Ex 6,14-28 werden einige Frauen erwähnt. Während die Kanaaniterin als Mutter Sauls des Simeoniters diesen wohl diskreditieren soll (Ex 6,15) und Putiel als Vater der Frau von Pinchas nur hier in Ex 6,25 erwähnt wird, wird Jochebed, die Frau Amrams und Mutter von Aaron und Mose, als Schwester seines Vaters qualifiziert (Ex 6,20). Sie ist also eine Tochter Levis und Schwester Kehats. Als solche hätte sie, wäre das eine Liste, die alle literarischen Nachkommen unabhängig vom Geschlecht erwähnt, in Ex 6,16 genannt werden müssen. Ähnlich steht es mit Elischeba, der Frau Aarons, sie ist eine Tochter Amminadabs und Schwester Nachschons. Nachschon ist in Num 1; 7 Stammesfürst von Juda, so dass beide Judasöhne häufige Erwähnung in Genealogien finden, aber Elischeba fehlt in allen.¹²³⁸ Also: der literarische Aaron kann sehr wohl Töchter gehabt haben, der Text erwähnt sie aber nicht.¹²³⁹

¹²³⁶ Letztlich ist das für die Tora auch erwartbar, zu vielversprechend waren die Vorteile derjenigen, die sich und ihre möglichen Rechte auf so alt gedachte Texte zurückführen konnten.

¹²³⁷ Milgrom, Numbers, JPS, S. 154.

¹²³⁸ Amminadab: Ruth 4,19f; 1Chr 2,10; 6,7; 15,10f; Mt 1,4; Nachschon: Num 1,7; 2,3; 7,12; 10,14; Ruth 4,20; 1Chr 2,10f; Mt 1,4.

¹²³⁹ Nach Achenbach, Vollendung, S. 110-123, haben die Frauen im genealogischen Bereich Aarons zwei gegenläufige Funktionen: Jochebeds Identität soll Aaron diskreditieren, weil sie die Tante Amrams ist und damit den Odeur der Illegitimität auf Aaron wirft. Tatsächlich kommt der Ausdruck **הַתָּה** nur dreimal im AT vor, hier und in Lev 18,14; 20,20, wo die Heirat eines Mannes mit seiner Tante (**הַתָּה**) verboten wird. Dass Aaron, die Frucht eines Inzests, aber eine Nachfahrin Judas heiratet und damit eine Vorfahrin Davids, mache diesen Text zusammen mit Num 17 und 18 zu dem Entwurf einer Theokratie in der Tora, die auf den Priester Zadok zielt und die Ansprüche seiner Nachfahren auf alleinige Hohepriesterdynastie. Die Gleichzeitigkeit von Aaronkritik und Aaronbewunderung soll die Ansprüche der Zadokiden, die sich auf Aaron *und* Zadok zurückführen können, stützen, und andere, die sich *nur* auf Aaron zurückführen, z.B. als Nachfahren Itamars (Esr 8,2), benachteiligen.

Diese Lesart ergibt sich allerdings nur, wenn man ausschließlich auf die Begriffe schaut. Literarisch stellt das Faktum der Verwandtenheirat einmal wieder in die Folge der Genesistexte: Abraham heiratet seine Schwester Sara (Gen 20,12), und Isaak heiratet mit Rebekka seine Tante (Gen 22,23). Dieser Bezug

In 18,22 tragen auch die Leviten die Schuld, die am Siftszelt begangen wird. Sie sind als *clerus minor* eingesetzt (18,23a) und bekommen dafür den Zehnten (18,21). So kann auch an dem Detail der stellvertretenden Schuld gesehen werden, dass Num 18 Rechte und Pflichten Aarons und der Aaroniden festlegt, und zwar insbesondere im Verhältnis zu den Leviten, die nicht umsonst bereits in 18,2 erwähnt werden.¹²⁴⁰

- Num 18,1ff ist eine Antwort auf Num 17,28b, weil dieser Text mit einer Frage endete, auf die die Regelungen in 18,1 eine Antwort darstellen. Aber auch das hier in Frage stehende Vaterhaus spielte im Verlauf von Num 17 eine Rolle, insofern jeder Stämmerepräsentant für sein Vaterhaus einen Stab in die Lade legt und seinen Namen darauf schreibt (17,17.18).¹²⁴¹ Hier dient **בֵּית אָב** als Synonym für **מִטָּה** – „Stamm“ und reicht über mehrere Generationen hinaus: mittels der Abstammung wird eine Regelung für die Zukunft getroffen; die Kategorie **בֵּית אָב** betrifft hier genealogische Zuordnungen, die in die Vergangenheit bis zu den Jakobsöhnen reicht. Das lässt sich dann auch für Num 18,1-7 rückschließen. Und dann ist es auch folgerichtig, dass Aaron die Verantwortung für sein **בֵּית אָב** hat, wenn es denn zusammen mit ihm auserwählt wurde. Auch aus der Parallele zu Num 18; 16f, nämlich Lev 10, lässt sich zusammen mit dem oben Gesagten, dasselbe schließen: 18,1 nimmt Aaron allein die Verantwortung und verteilt sie auf viele Schultern. Da seine Söhne einmal tödlich (Lev 10,1f) und einmal nicht tödlich (Lev 10,16-20) versagten, ist eine Ausweitung auf die Vorfahren noch nicht einmal verwunderlich.¹²⁴²
- Interessanterweise wird sorgsam unterschieden zwischen der Schuld, die am Heiligtum begangen wird (18,1a: Sie gilt den Nachkommen *und* den Vorfahren) und der Schuld des Priestertums (18,1b: sie gilt nur den Nachkommen, s. auch Num 3,10). Wieweit kann Schuld am Heiligtum zurückreichen? Es wird erst in

wertet Aaron auf. So denke ich, dass die Sache etwas komplizierter ist als in der Konstruktion Achenbachs.

¹²⁴⁰ Das historische Verhältnis zwischen Leviten und Aaroniden einerseits sowie Aaroniden und Zadokiden andererseits ist im Laufe der Jahrhunderte vielen Kämpfen ausgesetzt gewesen. Dieser Text ist wie alle Texte über Priester und Leviten dafür ein Zeugnis und bezieht (mindestens) eine Position dazu. In nuce: die historischen Verhältnisbestimmungen sind erheblich zu kompliziert, um sie in einem Seitenblick von einer Studie über den Aufbau des Buches Numeri heraus abhandeln zu können. Mindestens dies ist eine Lehre aus Schaper, Priester; Rooke, Zadok's Heirs; Brutti, Development, auf die hier anstelle einer eigenen Untersuchung verwiesen werden soll. Diese drei Untersuchungen decken den historischen Bereich des (späten) AT und der zwischentestamentlichen Zeit ab.

¹²⁴¹ Seebass, Numeri, BK, S. 225, folgt hier Baentsch, Numeri, HK, S. 554. Dass die Nachfahren Kehats gemeint seien, denkt Raschi z.St., s. auch Ibn Esra, ihnen schließt sich Milgrom an.

¹²⁴² Gegen Achenbach, Vollendung, S. 148f, der in Num 18,1 als Interpretation von Num 17 *allein* Aaron verantwortlich sieht.

Ex 35-40 gebaut und in Ex 40,2.17 aufgerichtet. Das wird auf den ersten Tag des ersten Monats im zweiten Jahr nach dem Auszug datiert, die Volkszählung in Num 1 findet genau einen Monat später statt. So ist es das Objekt der Verantwortung, das die Generation de facto literaliter nur die präsente sein lässt. Auf das Heiligtum achtzuhaben war bereits in Num 3,38 als Aufgabe Aarons und Moses genannt worden. Die Verantwortung Aarons bzw. des Hohepriesters gilt (nun) auch für alles, was er persönlich nicht verschuldet hat.¹²⁴³ Hieß es in Num 4,17-20 noch, der Hohepriester und seine männlichen Verwandten müssten dafür Sorge tragen, dass von der Familie Kehat, die das Heiligtum auf ihren Schultern trägt (Num 7,9), die Mitglieder wegen einer Berührung des Heiligtums nicht sterben, wird genau das hier ausgeweitet auch auf Aaron und seine Familie: auch sie würden sterben.

Dass es die Schuld ist, die hier von mehreren Generationen auf Aaron/dem Hohepriester lastet, lässt nicht nur Lev 10, das falsche Opfer seiner Söhne in einem neuen Licht erscheinen,¹²⁴⁴ sondern auch die Gnadenformel und die große Debatte innerhalb des AT, ob die Söhne die Schuld der Väter tragen sollen. Diese Frage wird für den Hohepriester in bezug auf das Heiligtum auf alle Generationen und alle Menschen, die die Sphäre des Heiligtums stören könnten, ausgeweitet.

So stellt dieser Text insgesamt eine Verbindung zwischen ewigen Regelungen für den Hohepriester und der genealogischen Struktur Israels dar. Und es ist allein Aaron, nicht auch Mose, den diese Regelung betrifft, was noch dadurch betont wird, dass Num 18

¹²⁴³ Dabei denke ich anders als Zimmerli, Eigenart, S. 10, nicht, dass die Bedeutung von נָסָא עֲוֹן – „Schuld tragen“ zu „verantwortlich sein für“ verblasst sei, sondern dass sie einerseits vom Konkreten ins Grundsätzliche und Mögliche gehoben wird, und dass sie genauso vital bzw. lethal ist z.B. wie das Tragen der Schuld durch den Sündenbock in Lev 16. Dies zumindest machen Texte wie Ex 19,12.21f; 33,20; Lev 10; 2Sam 6 sehr deutlich genauso wie letztlich die von Zimmerli ebd. angegebenen Stellen für Verletzung des Heiligen im Buch Leviticus. Dieses Argument ist auch nicht entkräftet dadurch, dass zahlreiche biblische Figuren JHWH schauen (Ex 24,1.9-11; Gen 16,13; Hi 42,5).

¹²⁴⁴ Ich lese Lev 10 nicht anti-aaronidisch, wie Achenbach, Vollendung, S. 93-110, der den Kontrast von Lev 9 und 10 in der „erschreckende[n], skandalöse[n] Eigenmächtigkeit“ von Nadab und Abihu sieht (ebd., S. 93). Lev 10,3 wende die Zusage von Ex 29,43 gegen die Aaroniden. Stattdessen sehe ich in Ex 29,43 eine feierliche Zusage JHWHs an Israel und in Lev 10,3 eine Belehrung JHWHs an Aaron, dass er mit seiner amtstragenden Familie besonders Acht haben muss: weder die Heiligkeit noch die Herrlichkeit JHWH sind rein positive Begriffe/Eigenschaften, sondern können nachweislich biblischer Texte sehr gefährlich werden. Deshalb die Vorschriften in Lev 10 und Num 4, deshalb die Pflichten und Rechte in Num 18. Eine enge Parallel zwischen Lev 10 und Num 18 ist das stellvertretende Tragen der Schuld: in Lev 10,6 soll der Zorn JHWHs nicht wegen Aaron und seiner Nachkommen auf die Gemeinde Israel kommen; in Num 18,1 haftet Aaron mit seinen Vorfahren und Nachfahren auch für Verfehlungen, die von anderen am Heiligtum begangen werden. Es ist nicht nur Privileg, Hohepriester zu sein.

einer der sehr wenigen Texte des Pentateuch ist, in denen JHWH nur zu Aaron spricht.¹²⁴⁵

Da also alle Generationen gemeint sind, reicht „Aaron“ vielzeitig in die Vergangenheit und Zukunft. Dieser Vers sprengt eine zeitliche Kontinuität von Literatur. So verdichten sich in Num 18,1 alle vergangenen und zukünftigen Generationen aus dem Geschlecht Aarons in der Figur Aaron. Zugleich ist der Vers sozusagen gefahrlos, was die Sprengkraft angeht, weil er diese Personifikation von menschengedenkenlanger Vergangenheit und menschengedenkenlanger Zukunft in Aaron zwar theoretisch, aber nicht praktisch vollzieht: Während der Satz über die Verantwortung in Vergangenheit und Zukunft potentiell einerseits bis heute und andererseits bis in die Zeit Jakobs reicht, ist der Objektbereich auf das Heiligtum (und seinen Bau als frühestmöglichen Zeitpunkt, Ex 25-31; 35-40) gerichtet. Hier ist es also die Genealogie, die bis ins Unendliche reicht, und das Kultische, das im Vorstellbaren bleibt.

7.1.2.4. Zusammenfassung

Die Theologie der Zeit ist im Buch Numeri also unter anderem an Aaron festgemacht. Dabei steht er gegen das Volk Israel als Ganzes: das geht letztlich buchstäblich in der gesamten gegenwärtigen Generation in der Wüste verloren. „Aaron“ dagegen wird zweimal (Num 3; 18) in seiner gesamten Genealogie, also reichend von einer fernen Vergangenheit bis in eine ferne Zukunft im Buch Numeri konstruiert. Dabei trägt er mit seinen gesamten je gegenwärtigen Nachkommen die vieldimensionale Zeit des Sinai in sich (Num 3,1-4; 10,8).

Damit wären die P-Texte sowohl Nachweis für die Wunderhaftigkeit von Gottes Tun einerseits und andererseits eine Kritik an den Ansprüchen, die sich womöglich aus diesen Texten ableiten.

7.1.3. Volkszählungen und Genealogien als Theologie der Zeit

Der Funktionen von Genealogien sind in jedem Volk der Weltgeschichte viele, und allesamt wichtig.¹²⁴⁶ Welche Funktion haben die Volkszählungen und die Genealogien in bezug auf die Prolongierung des Systems Zeit in eine sehr lange, menschengedenkenlange Zeit?

¹²⁴⁵ 18,1.8.20. Der exklusive Adressat Aaron findet sich neben Ex 4,27 nur noch ausgerechnet in Lev 10,8. Erst in 18,25, wo es um den Zehnten für die Leviten geht, wird wieder Mose angesprochen.

¹²⁴⁶ S. dazu im Überblick Ebach, Art. Genealogie.

Bereits in Num 1 liegt eine P-typische Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit vor: das Volk Israel wird binnen zwölf Tagen¹²⁴⁷ gezählt, was man als präzise Unvorstellbarkeit bezeichnen kann. Das Summe jedes einzelnen Stammes und um wieviel mehr des ganzen Volkes ist sehr sehr groß (603.550)¹²⁴⁸ und unwahrscheinlich.¹²⁴⁹ Es ist diese Gleichzeitigkeit von Berechenbarkeit und Unvorstellbarkeit, die durch die Genauigkeit der sehr hohen Zahlen hergestellt wird. Eine sehr hohe runde Zahl würde nur die Unvorstellbarkeit, eine niedrige genaue Zahl nur die Berechenbarkeit symbolisieren.

In der Mitte des Buches attestiert Bileam die unzählbare, unvorstellbare Größe Israels (Num 23,10) – die doch in Num 1 gezählt worden war.¹²⁵⁰ Zur Gleichzeitigkeit von Berechenbarkeit und Unvorstellbarkeit kehrt dann Num 26 wieder zurück – und sichert die Wunderhaftigkeit des Sinai für das ‚historische‘ Israel der Erfahrungswelt.¹²⁵¹

Genealogien und Volkszählungen gehören aber auch in die Schöpfungsordnung¹²⁵² – was der Theologie von P wieder entspricht, die letztlich die Ausbuchstabierung der Schöpfung zum Ziel ihrer Darstellung hat. Auch dies wird durch Bileam als Gedanke hergestellt, indem es in einem seiner Sprüche heißt, der Stern, der aus Jakob aufgeht, werde die Schläfen der Moabiter und den Scheitel aller Söhne Sets zerschmettern (24,17) und nennt mit Set den Vorfahren aller Menschen (Gen 4,25f; 5,3-8). Dazu passt einmal wieder der Sinai, der nach Cross ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen JHWH und Israel, und keine Ehe, begründet.¹²⁵³

¹²⁴⁷ S.o. zu Chronologie von Num 1-10: Da das erste Pessachfest am 14. des ersten Monats stattfindet und es einen Rüsttag braucht, erstreckt sich die Dauer der Zählung auf zwölf Tage. Dies ist eine andere Berechnung als die von Jacob, Abzählungen, S. 27, der 19 Tage annimmt, also die Differenz der Abgaben aus 10,11 und 1,1.

¹²⁴⁸ Das führt seit Jahrhunderten zu vielen Spekulationen und exegetischen Überlegungen. Die werde ich hier nicht vermehren. Ich teile die Auffassung Heinzerleins, Bileams Rätsel, daß die Zahlen nicht einfach erfunden sein können, sondern – vor allem da sie einen so großen Raum einnehmen – symbolischen Schlüsseln folgen müssen. Sie sind aber bis dato noch nicht gefunden.

¹²⁴⁹ Num 3,43 nennt bei über 600.000 Israeliten 22.273 Erstgeborene, was bedeutet, dass nur jeder 28. Israelit ein Erstgeborener ist (s. dazu schon Nöldeke, Untersuchungen, S. 118).

¹²⁵⁰ Die unvorstellbare Größe Israels, die Bileams erkennt, ist sicher eine Aufnahme der Abrahamverheißung in Gen 13,16.

¹²⁵¹ Letztlich ist eine Volkszählung eines gleichermaßen berechenbar großen wie unvorstellbar großen Israel ein biblisches Vorbild des zionistischen Traums Theodor Herzls: Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen.

¹²⁵² Spiegel, Genealogy, S. 52.

¹²⁵³ Cross, Kinship.

Genealogien zeigen gerade mit ihrer Synthese von synchroner Zählung und diachroner Chronistik wie in Num 26 auf eine Form von menschlicher Ewigkeit.¹²⁵⁴ Dies wird noch unterstützt durch die Tatsache, dass sich im Buch Numeri die Zahl der Menschen in Israel im groben nicht ändert. Diese Funktion ist nicht neu. So hat Kellner graphische Darstellungen von Genealogien als Darstellungen von Sukzession wie von Gleichzeitigkeit, also letztlich auch als Integration von cognatischer und agnatischer Erbfolge gedeutet:

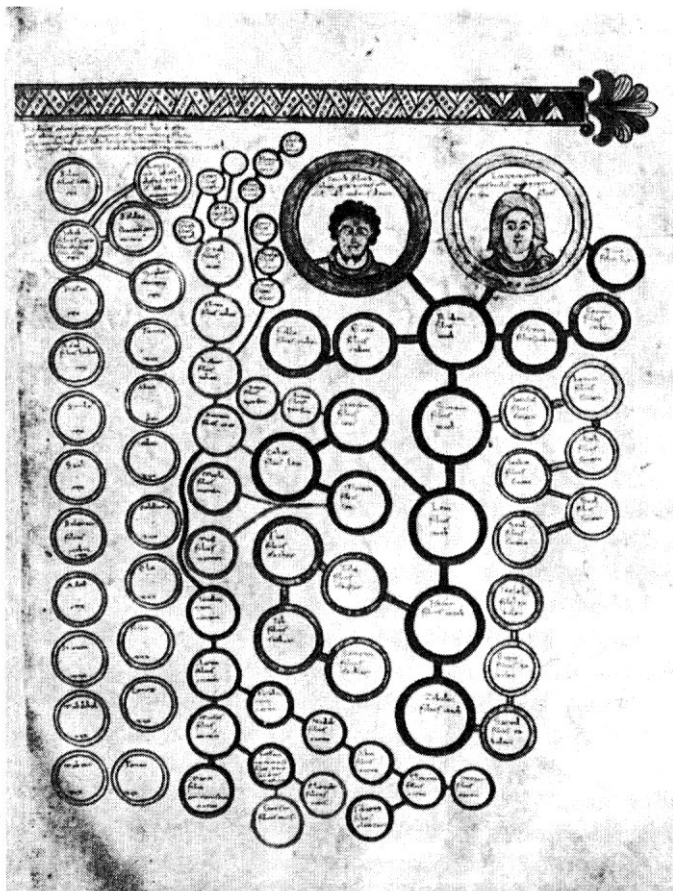


Abbildung aus
Kellner, Ursprung, S.
51.

Abb. 4: Kommentar des Beatus von Liébana zur Apokalypse des Johannes; Paris, Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 8878, fol. 9^r.¹²⁷

„Dass die Graphiken sich daher nicht im strengen Sinne linear, in eine Richtung, entziffern lassen, deutet – so meine Hypothese – darauf hin, dass Genealogie her eher als Geflecht von Beziehungen, als komplexes, in verschiedene Richtungen weisendes Gefüge, denn als einsinnige verwandtschaftliche Linie vor Augen gestellt

¹²⁵⁴ Diese Funktion schreibt Lux, Genealogien, S. 254, sogar unilinearen Genealogien zu: „Die unilinearen Genealogien der Urgeschichte zelebrieren keine einmalige Geschichte, sondern eine Geschichte, die sich in illo tempore ereignet und jeder geschichtlichen Zeit gleich nah oder fern ist.“

werden soll. Mit aller Vorsicht könnte man, von diesem Befund ausgehend, hier bereits gewisse Rückschlüsse auf die mittelalterlichen Genealogien zugrundeliegenden Zeitkonzeptionen ziehen: Einerseits entfalten jene eine Kette von Generationen und implizieren insofern ein Moment der zeitlichen Sukzession, andererseits verdichten sich in den einzelnen Vertretern eines Geschlechts die Zeitdimensionen so sehr, dass Genealogien stets auch ein nicht-lineares, als zyklisch beschreibbares Element innewohnt.“¹²⁵⁵

Genealogien sind nicht nur im mittelalterlichen Verständnis zyklisch. Sie sind es auch biblischerseits und auch in der Moderne. So ist nicht umsonst das deutsche Wort „Enkel“ etymologisch der „kleine Ahn“. In Herders Briefen zur Beförderung der Humanität findet sich unvermittelt und unkommentiert folgender Text, und so soll er auch hier zitiert werden:

„Schreibe“ sprach jene Stimme und der Prophet antwortete: für wen? Die Stimme sprach: „schreibe für die Todten! für die, die du in der Vorwelt lieb hast.“ – Werden sie mich lesen?“ – Ja: denn sie kommen zurück, als Nachwelt.“¹²⁵⁶

Überschaut man noch einmal die erzählte Zeit mit Blick auf die Generationen, fällt einmal wieder auf, dass die vierzig Jahre in der Wüste nicht das Buch strukturieren (s.o. 3.2.1.4.), sondern die Generationen: Sowohl 14,33 als auch 26,64f legen letztlich genauso wie 32,13-15 Wert darauf, dass es (nur) die *präsen*te Generation ist, die schuldig wurde und die Schuld tragen muss. Die „präsente Generation“ betrifft die aktuell Handelnden und Handlungsfähigen, also erwachsene¹²⁵⁷ Männer, deren (schutzbefohlenen) Frauen und Kinder und deren (schutzbefohlenen) Eltern und/oder Kindeskindern, das macht neben der üblichen vorderorientalischen Familienstruktur noch Num 30,2-17 explizit.¹²⁵⁸ Da nur die Haushaltsvorstände haftbar sind, werden auch nur sie in Num 1; 26 gezählt – mit Ausnahme der Aaronfamilie, die hier erneut anderen Zeitkonzepten unterworfen ist.

Dies ist nichts weniger als ein Ausbuchstabieren der Gnadenformel aus Ex 34,6f u.ö., die in Num 14,(16-)18 nicht umsonst mit der Landverheißung in Verbindung gebracht wird: Die Landverheißung ist das Versprechen JHWHs bis ins tausendste Glied. Landverheißung menschengedenkenlang und Schuld für eine = drei Generationen scheinen so das theologische Movers vieler Erzähl- und Gebotstexte im Buch Numeri zu sein.¹²⁵⁹

¹²⁵⁵ Kellner, Ursprung, S. 51.

¹²⁵⁶ Herder, 95. Brief, S. 92.

¹²⁵⁷ So steht nicht umsonst mehrmals, dass sie älter als zwanzig Jahre waren (1; 14,29; 26).

¹²⁵⁸ Auch wenn ich oben argumentiert habe, dass Num 18,1 alle denkbaren Generationen der Aaronfamilie betrifft, schwingt diese Ebene der de facto drei präsenten Generationen in der einen handelnden doch mit.

¹²⁵⁹ Taschner, Bedeutung, S. 69, formuliert Ähnliches für Dtn 1,8.35, allerdings nicht mit Blick auf die Gnadenformel: „Der Vaterschwur ist umfassend, nur die eine Generation fällt unter das Verdikt Jhwhs.“

Eine Lücke im Erzählten sagt dasselbe aus: das Interesse liegt auf der präsenten, der (jeweils) lebenden Generation. Mit Ausnahme von den Toten in den Lustgräbern (11,34) und Miriam (20,1) wird niemand begraben, was in einem eklatanten Widerspruch zur vormaligen Zählung aller einzelnen Israeliten (Num 1; 26) steht.

Dies alles prägt das Buch und ist so offen für die Einschreibung jeder Generation in die Wüstenzeit Israels. Zusätzlich zeigt das Fehlen von Ort und Zeit in Begräbnisnotizen, dass die Buchgattung mindestens des Buches Numeri, wenn nicht der ganzen Tora, nicht eine Geschichtsschreibung ist (s.o. 1.1.1.).

7.2. Das Volk Israel in Gleichheit und Hierarchie

In mehreren Durchgängen wurde deutlich, dass die Nennung der Handlungsträger entscheidende Gliederungsmarkierungen darstellen und gesellschaftliche Auseinandersetzungen innerhalb der Texte immer wieder unter dem Aspekt von Gleichheit und Hierarchie verhandelt werden. Das Thema von Gleichheit und Hierarchie aller derer, die „Israel“ sind, durchzieht das Buch Numeri in den Inhalten der Texte (7.2.1.) und in seinen Strukturen und Erzählweisen im Buch (7.2.2.). Selbstredend haben diese Texte des Buches Numeri eine Vielzahl von Bedeutungsebenen, hier sei nur jeweils die eine dargestellt.

7.2.1. Die einzelnen Texte

Num 1-10 ist insofern besonders gegliedert, als hier alle Handlungen von JHWH initiiert sind, was in den Einleitungssätzen markiert wird. Die vollständige Ausrichtung des gesamten Volkes Israels in allen einzelnen Personen auf JHWH und sein Heiligtum wird so nicht nur durch den Inhalt, sondern auch in der Textstruktur deutlich.

Gleichheit und Hierarchie ist in Num 1-4 umgesetzt, hier gibt es sowohl das Volk Israel in seiner ganzen Größe als auch Hervorgehobene, alle einzeln, die doch nur Männer sind. Jeder Stamm ist jedem anderen gleichberechtigt, und doch hat jeder ausweislich der Zählpräsentation eine eigene Struktur. Jeder Stamm ist dem anderen gleich berechtigt, und doch ist der Stamm Levi aus dieser Ordnung in eine eigene hinein herausgenommen. Es wurde bereits oben hervorgehoben (3.2.6.1.), dass Num 1-4 eine nach verschiedenen Fragen geordnete quantitative Sichtung des Volkes Israel vornimmt, und in Num 5-8 verschiedene Gruppen qualitativ herausgehoben werden.

Dabei fällt z.B. auf, dass Num 5 und 6 sogar eine im AT seltene Gleichberechtigung der Geschlechter vorsieht.

In Num 7 wird die Gleichheit der Stämme in ihrer Repräsentation ihrer jeweiligen Führungsgestalten geradezu zelebriert. Die ersten Gaben bringen die Oberhäupter in Repräsentation der Stämme kollektiv (7,1-10). Zugleich ist Israel damit hierarchisch gegliedert, insofern die Oberhäupter der jeweiligen Stämme die Gaben in Vertretung ihres Stammes bringen. Sodann stellt sich Israel als gegliedert in einzelne gleichberechtigte Stämme dar. Sie bringen nacheinander in dutzenden von Versen exakt dieselben Opfer (7,12-83). Die einzelnen Opfer werden noch einmal zusammengezählt (7,84-88). Am Ende ist Mose als Einzelfigur hervorgehoben, indem er allein in das Stiftszelt geht und in Kontakt mit JHWH tritt (7,89). Mit einem Kollektiv Israel, jedem einzelnen Stamm, die bei ihnen Hervorgehobenen und dem herausragenden Mose ist wohl das Spannungsfeld von Gleichheit und Hierarchie ideal ausgedrückt.

Als besonderer Text wurde schon mehrfach 9,1-5 angesprochen. Das Gebot der Pessachfeier an alle, die Mitteilung an alle und die Durchführung aller stellt einen eindrucksvollen Text perfekter Gebotsobservanz und perfekter Einheit des ganzen Volkes dar. Exakt in diesem Moment (9,6) melden sich Männer zu Wort, die durch Unreinheiten ausgeschlossen waren. Im folgenden werden nun Regelungen dafür getroffen, dass sie und andere doch noch Pessach feiern können – inklusive Gastsassen, die bei dem Wunsch, mitzufeiern, dann alle Israeliten gleichgestellt sind. So ist in Num 9,1-5.6-14 Gleichheit und Nichtgleichheit diskutiert und ein Weg aufgezeigt, wie Ausgeschlossene (wieder) genauso am Fest der Befreiung aus der Gefangenschaft teilnehmen können.

Num 10,29-32 verweigert P-typisch eine Herrschaft von Menschen über Menschen, indem kein Mensch Israel durch die Wüste in das Verheißene Land führen kann, sondern nur die Lade bzw. die Wolke und damit JHWH selbst.

Die Erzähltexte in 11-17 enthalten leicht erkennbar gesellschaftliche Auseinandersetzungen mit unterschiedlichen Lösungen für Gleichheit und Hierarchie: Num 11-14 bildet eine Abfolge von Erzähltexten. Thematisch eint diese Texte, dass hier Geschlechter-, Generationen- und Führungsfragen diskutiert werden, also letztlich allesamt Fragen nach der Hierarchie in der Gesellschaft. So nimmt der Konflikt in den Erzählungen 11,1-3 in 11,4-34 immer größere Ausmaße an. Entsprechend ist JHWHs Zorn zwischen 11,1b und 11,10b gesteigert.¹²⁶⁰ Der Konflikt zwischen JHWH und seinem Volk steigert sich von seinem Rand (הַצֵּדִק, 11,1) bis in die Mitte des Volkes

¹²⁶⁰ Blum, Studien, S. 135.

(16,9.18f).¹²⁶¹ Erst Aaron stellt die Grenze zwischen Lebenden und Toten wieder her (Num 17,11-13).

Als in Num 11 das Volk Israel wie ein zusammengewürfelter Haufen (הֶסְפֹסֶם) klagt, bringt eine Hierarchie die Lösung, indem siebzig Älteste dem Mose helfen sollen, so dass auch er nicht mehr klagt. Hierarchie in Gestalt der Führungspositionen ist regelrecht Thema in Num 12, Gleichheit in Gestalt der Rücksichtnahme auf aus der Gesellschaft Ausgestoßene ist Thema in 12,15.

Es scheint nicht umsonst, dass in Num 13f die JHWH-Reden den Charakter von Gebotstexten annehmen; immerhin wollen sich die Rebellen einen anderen Oberhaupt suchen, das sie wieder zurückführt (14,4). Dass es auf der Seite der Rebellen in Num 16 gleich drei Gruppen und drei Kritikfelder gibt,¹²⁶² zeigt die Steigerung des Konflikts. Die Reden aller Protagonisten behandeln in ihren Anspielungen und Zitaten nichts weniger als die Bedeutung der ägyptischen Gefangenschaft (Num 16,13), die persönliche Legitimität des Mose (Num 16,13 mit Ex 2,14) und die Bedeutung der Sinaioffenbarung (Num 16,3 mit Ex 19,6) bzw. das Verständnis von Heiligkeit (Num 16,6-7 mit Lev 21,6). In der Auseinandersetzung geht es um nichts Geringeres als um den Führungsstil von Mose und Aaron und das Priestertum aller Israeliten, also sowohl um eine Frage gesellschaftlicher Ordnung und Organisation als auch um eine Frage der Theologie (16,3). Korach vertritt mit seinem Heiligkeits- und Gottesverständnis ein radikales Gleichheitsprogramm, Mose vertritt die Hierarchie.

Die Kulttexte in Num 15 erlassen einerseits Gebote für „die Gemeinde“ (קְהָל, z.B. 15,15) ohne Ausnahme, es werden ausdrücklich Fremde miteingeschlossen (15,15f), andererseits wird ein Priester erst in 15,27 erwähnt. Einig handelt die Gemeinde auch bei der Steinigung des Holzsammlers (15,32-36) und bei Versehen, die verborgen bleiben (15,22-26). Streng hierarchisch regeln dagegen die verschiedenen Texte Num 18 Rechte und Pflichten von Hohepriester und Leviten und all ihrer Familienmitglieder. Num 19 ist im Buch derjenige Text, der Unterscheidungen zwischen Menschen schier auf den Kopf stellt: wer rein ist, wird unrein, was unrein ist, wird rein.

¹²⁶¹ Dass ausgerechnet diejenigen, die JHWH noch näher sein wollen, als es der bisherige Gesellschaftsentwurf (Num 1-4) vorgesehen hatte, von der Erde verschlungen werden, entfernt sie (ab der Zeit, in der JHWH im Himmel gedacht wird) weitestmöglich von JHWH, wohin sie wollten. Wenigstens ihre Räucherpfannen sind nun heilig und direkt am Altar JHWH nahestmöglich (17,3).

¹²⁶² Korach gehört zu den vornehmsten Levitenfamilien. Datan und Abiram gehören zum Stamm des Erstgeborenen Ruben, beide Stämme lagern in der Vorstellung des Buchs Numeri im Lager nebeneinander. On ben Pelet spielt im folgenden keine Rolle mehr. Die 250 Männer sind Anführer des Volkes und werden wiederum dreifach bezeichnet. So haben wir hier drei Gruppen (Levi, Ruben, politische Führer), die womöglich mit einigem Recht auch eine Führerschaft Israels behaupten können. S. dazu Magonet, Korah Rebellion.

Anders ist Num 20,1-25,1 durch die Handlungsträger geprägt. Die Abschnitt enthält nur Erzählungen, und zwar hauptsächlich Begegnungen zwischen Israel und anderen Völkern, sagenhaften (21,1-3) und nahen (20,14-21). Dieser Zug in den Erzählungen von Num 20,1-25,1 trifft eine Gegenaussage zu den Erzählungen in Num 11-20, insofern hier erzählt und sprachlich angezeigt wird, dass das Volk siegreich gegen alle Mächte ist, wenn es zusammensteht und einig agiert. „Alle Mächte“ betrifft hier sowohl militärische Feinde (wie 21,1-3) als auch Naturgewalten (wie 21,4-9). Nur scheinbar gehört 21,4-9 in den vorherigen Kontext 11-20. M.E. stellt es eine Erzählung von idealem Verhalten dar, dem nachzuahmen ist (s. dazu o. 4.3.3). Gerade in den so eingeleiteten Texten 20,1-21,35 findet sich aber keine Texthierarchie, sondern nur textliche Parataxe. Das ist eine sprachliche Umsetzung des theologisch-politischen Programms von der Gleichheit aller.

Als Gegenprobe dazu ist Num 22-24 lesbar, das die Erzählung von einem König Balak enthält, der sich in der Hierarchie auf dem höchsten Platz wähnt, zumal er einen fremden Propheten für einen Auftrag anstellt. Dieser aber steht in bestem Kontakt mit der tatsächlich höchsten Autorität. Ihre Auseinandersetzungen um Hegemonie gehen zum Glück für das ahnungslos lagernde Israel ergebnislos aus, während dieselbe Auseinandersetzung um Hegemonie zwischen der Eselin und Bileam aufgrund der Weisheit und Geduld des Tiers für alle Beteiligten gut ausgeht.¹²⁶³

Während die Balak-Bileam-Erzählung ähnlich das Volk Israel in seiner Einigkeit darstellt – und Num 25 in seiner Uneinigkeit und mit dem Töten anderer als radikalste Form, eine Hierarchie gegenüber anderen herzustellen –, bildet Num 26 in dieser Frage einen Höhepunkt des Buches, insofern das Volk Israel mit seiner Geschichte jeder einzelnen Familie dargestellt wird. Dass es in diesen einzelnen familiären Strukturen jeweils leichte Unterschiede gibt, setzt eine Unterschiedlichkeit *und* Gleichheit um, die dem, was man „Realität“ nennen könnte, kongenial umsetzt.

Num 27,1-11 und 36,1-12 behandeln die Themen Gleichheit und Hierarchie auf vielfache Weise. Zunächst treten die Töchter Zelofchads gleichberechtigt auf, was insbesondere in rabbinischer Auslegung stark hervorgehoben wird. Sodann stellen sie sich unter die Autorität ihres verstorbenen Vaters und erreichen im Interesse der Hierarchie die Gleichheit von Töchtern, wenn kein Sohn da ist. Das Ganze findet wiederum in Gegenwart der gesamten Hierarchie des Volkes statt. Es ist m.E. in dieser Hinsicht auch kein Zufall, dass ein Text, der ausschließlich von JHWH und Mose handelt, direkt folgt: *Diese* Hierarchie über alle Israeliten gibt es sehr wohl. Bevor Mose in seinen Tod einwilligt, setzt er noch einen Nachfolger durch und damit die Kontinuität

¹²⁶³ S. dazu ausführlich Sals, Hybrid Story.

von einer einzelnen geistbegabten Führungsfigur. Diese Spitzenperson wird hierarchisch wieder unter die Macht des Hohepriesters gestellt.

Gleichheit zeigt sich auch, wo sie gar nicht vermutet wird. Tatsächlich macht der Kultkalender in Num 29f absolut keinen Unterschied zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft: Diejenigen, die opfern sollen, werden nicht differenziert wie in Texten ähnlichen Gegenstands in Leviticus oder Deuteronomium. In Num 28,1-30,1 gibt es keine Armen, keine Frauen oder sonstwie hierarchisierte Gruppen, die im Zweiten Tempel unterschiedlichen Zugang zum Tempel haben. Es kommen im gesamten Text noch nicht einmal Priester vor!

Hierarchien und die zeitweise Aussetzung der Hierarchien innerhalb von Familien ist Thema in Num 30; eine funktional differenzierte Gesellschaft handelt in Num 31 und verhandelt die Wiederherstellung zeitweiligen Ausschlusses genauso wie die Aufnahme von Fremden.

Das Ansinnen von zweieinhalb Stämmen Israels, aus der Gleichheit aller Nachkommen Israels auszuscheren, indem sie jenseits des Jordan lagern (Num 32), verhindert Mose, indem er die Gleichheit betonend durchsetzt, dass sie die Landeroberungen in Einheit mit allen anderen mitmachen. Uneinigkeit, die Niederlage bringt, war in Num 14 demonstriert, wo die fehlbaren Israeliten in den Krieg ziehen, während die Lade und Mose im Lager bleiben. Uneinigkeit zu verursachen, ist auch der Vorwurf Moses an die zweieinhalb Stämme, die in Num 32 außerhalb des verheißenen Landes bleiben wollen. Die Lagerliste in Num 33 demonstriert aufgrund ihrer hauptsächlichen Erzählfunktion von der Auflistung der Orte die Einigkeit Israels, indem nicht zwischen einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft unterschieden wird – mit der einzigen Ausnahme der Figur Aarons (33,38f).

Num 36,1-12 steht in direktem Vergleich zu Num 27,1-11. Die Männer Manasses werden hierarchisch eingeführt und sprechen Mose auch hierarchisch an. Ihr Problem ist gleichfalls eines der Hierarchie. Sie sorgen sich nicht um das Recht des Vaters, sondern um das des Stammes in Konkurrenz mit dem Recht des (potentiellen) Ehemanns. Gegen sie hält JHWH in seiner Antwort insofern an der Gleichberechtigung der vaterlosen Töchter fest, indem er ihnen die Macht über ihren Besitz in Teilen belässt: sie dürfen heiraten, wen sie wollen, allerdings innerhalb des Stammes.

7.2.2. Strukturen und Erzählweisen

Die Gleichheit aller Israeliten und die gleichzeitige Hierarchie im Volk ist durch die überwiegende Parataxe der Texte, das nicht-hierarchische Erzählen im Buch Numeri umgesetzt – mit gelegentlicher Hierarchie von Texten. Dass es sich im Buch tatsächlich

um verschiedene Gesellschaftssysteme handelt, ist in der Ungleichzeitigkeit und unterschiedlichen Strukturierung der Texte dargestellt.

Die Prinzipien von Gleichheit und Hierarchie sind sogar in die Buchstruktur eingeschrieben: Der allererste Vers lässt das Buch mit der Zwiesprache zwischen JHWH und Mose beginnen (1,1). Und der letzte Vers beendet das Buch mit der Aussage, dass JHWH diese Gebote dem *Volk Israel* durch *Mose* gegeben hat (36,13): Dieses Dreiecksverhältnis stellt sich allmählich und in vielen Konflikten im Verlauf des Buches Numeri heraus.

Beispielhaft ist einerseits die Gleichheit aller Israeliten in den beiden Volkszählungen 1 und 26 umgesetzt. Zusätzlich zur Zählung jeder einzelnen israelitischen Familie ist im Buch Numeri allererst Stämmestruktur (als ehemalige Familienstruktur) konzipiert. Ihre Verschiedenheit findet in Num 26 in den Unterschieden in den einzelnen Stammeszählungen ihren Ausdruck. Texthierarchien finden sich mit Num 1-10; 33-36 zum einen an den Buchrändern und damit an denjenigen Stellen, die zumeist die jüngsten Überarbeitungen in antiken Texten aufweisen. Zum anderen finden sie sich an Stellen, die massiv JHWHs Reden an Mose beinhalten.

Aber auch in einigen Details der Erzählweisen wird Gleichheit und Hierarchie im Volk Israel in Sprache gefasst: 11,4 beginnt mit dem seltenen Wort **אספסוף**. Als Leitwort zieht sich die zugrundeliegende Wurzel **אסף** – „sammeln“ in verschiedensten Verwendungen im folgenden durch die Schilderung der Ereignisse und bindet in Kombination mit dem Lexem **רוח** – „Wind; Geist“ die beiden Erzählstränge zusammen: Die Ältesten versammeln sich (11,16.24) und werden mit Geist ausgestattet. Das Volk erfährt das Aufkommen von Wind, der Wachteln bringt, die es einsammelt (11,22.32). Deutlich ist Num 11 eine Erzählung, in der eine Menschenansammlung zu einer langsam differenzierten und damit hierarchisierten Gesellschaft wird. Darüber hinaus stehen diese ehrenhaften Männer im deutlichen Gegensatz zum pejorativ benannten Menschaufmarsch in 11,4. Das wird noch durch den Ausruf Moses in 11,29 thematisiert, der wünscht, dass die Geistbegabung für alle Menschen gewährt werde und damit nicht hierarchisiert, sondern egalisiert wird.

Ausgerechnet diese Wurzel **אסף** schließt dann den folgenden Text Num 12 ab, weil das Volk auf Miriam wartet und sie wieder aufnimmt (12,14.15). Sie wird nun von einer Ausgestoßenen und damit in der Hierarchie ganz unten Stehenden wieder zu einer Gleichen. Diese Wurzel **אסף** in 11,4; 12,14.15 legt eine Klammer um beide Texte, und schreibt so die verhandelte Problematik von Gleichheit und Hierarchie in die Textstruktur von Num 11; 12 ein. Die Verknüpfung durch das Leitwort und das verhandelte Thema von Herausgehobenheit, Herausgestoßensein, sehr buchstäblicher Extasie, Dienern des Mose, dem Vertrauten JHWHs usw. bindet diese beiden Texte

noch näher zusammen, als sie es durch ihre exklusiven Ortsmarkierungen und Textabschlüsse (s.o. 3.2.2.1.) ohnehin schon angezeigt haben.

In den P-Texten von Num 14-18 wird mit וָיָחַד ein Begriff für sozialen Konflikt zu einem Leitwort. So ist es auch nicht mehr verwunderlich, dass das Thema der Gemeinschaft und ihrer Führung einer der Unterschiede zwischen Num 20 und Ex 17 ist. Die inhaltlichen Konflikte werden im Gegensatz zu der Einigkeit in Heiligkeit in Num 1-10 in der Textabfolge 11-14 nicht in den Gliederungen gekennzeichnet.

Diese Massivität und Qualität, wie um die Gestaltung Israels gerungen wird und wie einzelne Gruppen dargestellt werden zusammen mit der Betonung der Einigkeit kann keine bloße Koinzidenz sein. Hinter den dargestellten Gruppen stehen Interessengruppen mit Kontakt zu den Trägergruppen der Buchredaktion. Die dargestellte Gleichheit und Hierarchie, die Vielzahl von Gruppenstrukturen, Weltansichten und Textstrukturen, kann nur ein politisches Programm sein.

7.3. Landverheißung versus Existenz unterwegs

Dass die Landnahme aus der Tora just ausgespart bleibt – ein viel diskutiertes Thema –, scheint mir nicht ein literar- oder redaktionskritischer Mangel, sondern eine theologische Pointe: die Tora endet mit dem Tod des Mose. An seinen Tod ist wiederum gerade die Landverheißung gebunden. Die (beständige) Wiederholung der Landverheißung als Landgabe macht die Tora aus. Wenn die Tora im „Land“ endete, also die Landnahme das legitime und einstige Ende der Tora oder von Pg gewesen wäre, wäre „Tora“ nicht mehr mythisch. Und dann wäre sie im Exil veraltet gewesen. Sie kann nur ihre immerwährende Aktualität/Bedeutung für „heute“ behalten, wenn sie in mythischer Vorzeit = Zukunft spielt. Wenn die Tora mit der problemlosen und triumphalen nationalistischen Inbesitznahme des Landes geendet hätte, wäre die Neubestimmung der Schreiber und Denker Israels in der Zerstreuung bis zur Unmöglichkeit erschwert gewesen. Israel in seiner Geschichte wäre ein anderes geworden. Und Israel als Volk hätte es genauso wie seine Nachbarvölker nach den vielen Zerstörungen nicht mehr gegeben, wenn die Tora in bezug auf Versprechen JHWHs abgeschlossen gewesen wäre und damit eine ungebrochene Begründungsgeschichte der israelitischen und jüdischen Autochthonie gewesen wäre. Stattdessen läuft das Buch Numeri darauf hinaus, und in Num 21,4-9; 22-24; 27,1-11 noch explizit, dass die Pointe des Verhältnisses JHWH – Israel nicht die Autochthonie,

sondern die Verheißung ist. Diese ist es, die Israel dauerhaft begleitet. Nicht Landbesitz, sondern Landverheißung ist Israels größter Schatz, Trost und Tantalus-Strafe zugleich.

Bereits zum Beginn von Numeri wird deutlich, dass das nun kommende Thema *nicht* der Einzug ins Verheißene Land ist: Eigentlich sollte man erwarten, dass Auftrag Gottes in Num 1 nun der Abzug vom Sinai und Einzug ins Land ist. Stattdessen geht es um die Feststellung des Status quo. Ausführlich wird das Verhältnis zwischen den Angehörigen Israels und zwischen ihnen und JHWH geregelt, wozu dann auch der Kult in einer Nicht-Heimat gehört. Wohin sie beim „Auszug/Aufbruch“ vom Sinai ziehen sollen, wird gar nicht erwähnt. Israel kommt nicht als Ort vor, „Land“ oder „Landbesitz“ auch nicht.¹²⁶⁴ So endet auch die Sinaiperikope in ihrer direkten Anwendbarkeit auf das Leben in der Zerstreuung.

Der Begriff und die Vorstellung vom Zielort „Heimat“ wird nur dreimal erwähnt (9,10.10,9.29). Diese Verteilung zieht eine textliche Grenze zwischen Num 1-8 und 9ff.¹²⁶⁵ In 9,10 ist eine weite Reise (einer einzelnen kultfähigen Person) erwähnt, in 9,14 von einem Gastsassen „der bei Euch wohnt“ die Rede, 10,9 behandelt unvorbereitet den Fall, dass Israel in seinem Land von einem Feind überfallen wird. Von Land war bis dahin noch gar nicht die Rede gewesen. Erst in 10,9 und 10,29ff ist vom Land die Rede, in beiden Texten heißt dies wiederum weder Kanaan noch Israel, sondern bleibt noch immer unbestimmt.¹²⁶⁶

¹²⁶⁴ In dieser Hinsicht ist die These von Clines, Theme, das Hauptthema des Buches Numeri sei das Land als Abarbeitung der Landverheißung, zu präzisieren. Es bleibt immer bei der Landverheißung. „Land“ kommt buchstäblich nicht in den Blick. Wo Abgeordnete Israels das Land betreten (Num 13), ist ihre Wahrnehmung ins Irreale getrübt – das betrifft dann auch alle anderen Israeliten, die die mannshohen Trauben sehen und ebenso wie die Kundschafter in helle Panik vor der Größe und daraus ableitbaren Bedrohlichkeit des Landes ausbrechen (Num 14). Nicht umsonst sieht Mose in Deuteronomium das Land, wo Bileam von derselben Stelle das Volk sieht.

¹²⁶⁵ Häufiger als von dem künftigen Land ist von dem aktuellen die Rede, und dass „diese Wüste“ viel schlimmer sei als Ägypten: Num 11,20; 14,3; 16,13f; 20,4; 21,7. Der ganzen Erzählung von der Auskundschaftung des Landes (Num 13-14), der berühmten ersten gescheiterten Landnahme, sind in Fragen der Lebensfeindlichkeit der aktuellen unsteten Lebensweise und des aktuellen Aufenthaltsorts eine ganze Anzahl von Erzählungen gegenübergestellt, die häufig als „Murr“-geschichten gelesen werden: Num 11,1-3.4-34; 20,1-13; 21,1-3; 21,4-7.21-31.32-35; 32. Positive Texte der aktuellen Lebenssituation sind 10,29-36; 21,32-35; 22-24. Diese Zuordnungen mitsamt ihren Kategorien sind Streitbar. Sie zeigen, wie viele Themen sich in dem Buch befinden, so dass ausgerechnet die Landnahme nicht das entscheidende ist. Sie ist es nur, liest man das Buch Numeri bzw. den Pentateuch von der Genesis her (s. dazu o. Kap. 2).

¹²⁶⁶ Ein anderer Textabschnitt spricht sich abwechselnd für Land als Heimat und die Beziehung zwischen JHWH und Israel als Heimat aus: JHWH appelliert, das Land nicht zu verunreinigen, weil auch er darin wohne (35,34a). Zugleich aber heißt es just im Abschluss der Teilabschnitte 35,16-29 und 35,30-34, also in betonter Position: „Dieses seien euch Rechtstraditionen durch eure Generationen überall, wo ihr wohnt.“ (35,29) und „Denn ich, JHWH wohne inmitten der Nachkommen Israels“ (35,34b). Diese Sätze halten fest, dass die zuvor verkündeten Gebote gerade nicht an das Wohnen im Land, sondern nur an das Wohnen mit JHWH gebunden sind.

Hier erhält der Dialog zwischen Mose und seinem Verwandten Hobab Bedeutung, der mitten im Gespräch endet. Hobab lehnt Moses Bitte, mit ihnen zu ziehen, mit dem Hinweis ab, er wolle in sein Land und zu seiner Verwandtschaft gehen (10,30). Diese Formulierung in der Antwort Hobabs in Num 10,30 nimmt zwei der drei Aufforderungen JHWHs an Abraham auf, aus seinem Land, seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhaus zu ziehen (Gen 12,1). Damit verabschiedet sich Hobab nicht nur von der Existenzweise Abrahams, sondern auch von seiner theologischen Begründung, der Führung JHWHs zu folgen. Nicht umsonst bringt Mose in seiner Nachfrage an Hobab den Segen der Völker durch ihr Verhalten Abraham/Jakob/Israel gegenüber zur Sprache (Num 10,32; Gen 12,3; 27,29). Die abschlägige Antwort Hobabs enthält damit auch ein anderes Existenzsystem: das einer Verbindung von Volk und Land, also einer Autochthonie. Das steht gegen das System, für das Mose wirbt (ein „Wir“ folgt seinem Gott in ein unbekanntes Land). Der abrahamitische Weg wird nun als Sonderweg gekennzeichnet. Und er ist ein Weg, der eben nicht auf den Besitz von Land angewiesen ist, solange Israel seinem Gott folgt. Dass die Führung durch Wolke und Lade nicht nach menschlichen Maßstäben verläuft, die in Gestalt Hobabs explizit verlassen wurden, ist ein weiterer Hinweis auf die Demonstration, dass im Buch Numeri JHWH universal in allen denkbaren und unvorstellbaren lokalen Dimensionen gedacht wird. Zusätzlich ist die Führung durch JHWH eigentlich konventionell, und dann wieder ungewöhnlich: jeder Ort der Anbetung einer Gottheit in vormodernen Zeiten wird von der Gottheit selbst ausgesucht.¹²⁶⁷ Das Umherziehen JHWHs mit seinem Volk muss also nach göttlichem Maß geschehen. Und das heißt am Ende auch, dass sprichwörtlich der Weg das Ziel ist. Damit erhält auf inhaltlicher Ebene der Abschnitt 10,29-32 eine buchbestimmende Funktion – und mit Blick auf Gen 12,1 und Ex 34,9 eine toraumspannende Funktion.

Tatsächlich ist der Satz „So gehe JHWH in unserer Mitte“ (Ex 34,9) eine dringliche Bitte Moses an JHWH auf dem Sinai, eine Bitte um die Erfüllung der Mitseinsverheißung, wie es in bezug auf die Priesterschrift heißt. Dies sieht Levin als zentrales Anliegen des Jahwisten, also eines wichtigen nichtpriesterlichen Textcorpus der Tora:

„Der Rang, den der Jahwist dem Motiv beimißt, ist daran abzulesen, daß er Mose bei der wichtigsten aller Gottesbegegnungen ausschließlich dieses Anliegen vorbringen läßt: Der Deus pro me et pro nobis ist die Mitte seines Geschichtswerks. Selbstverständlich ist die Bitte nur die Form, die das Motiv an dieser Stelle in Szene setzen ließ. Die Erfüllung ist vom ersten bis zum letzten Schritt des Wüstenzuges, ja vom ersten bis zum letzten Satz des jahwistischen Geschichtswerks hinzugedacht.

¹²⁶⁷ Clines, Sacred space.

Sie wird bei jeder sich bietenden Gelegenheit aufgewiesen.“¹²⁶⁸

Dieses theologische Anliegen ist in Num 10,29-32.33f.35f. aufgenommen, so dass ein Bogen von Genesis 12 über den Sinai (Ex 34) in die Wüste gespannt ist.

Zusammen damit, dass bis Num 10,29 Aufbruch ausschließlich ohne Nennung, wohin es gehe, vorkam, lässt erwarten, dass in Numeri (wie schon in Genesis) ein anderes Existenzsystem vorgestellt wird. Aus dieser Perspektive gibt es gar keine Alternative zum Scheitern der Landnahme/der Auskundschaftung in Num 13-14: Israel war auf den Zug vorbereitet, aber nicht auf das Wohnen im Land. Das wird erst einige Kapitel später geregelt und kommt als überhaupt denkbar in den Blick.¹²⁶⁹

Nun aber erhält der Schluß des ganzen Buches (36,1-12) neues Gewicht. Die Männer des Stammes Manasse sprechen die Einheit von Volk und Land an – und bekommen Recht. Mit dem Jubeljahr (36,4) ist ein immer wieder zu realisierendes Gleichheitsmoment von Landbesitz und Familienrecht angesprochen: Am Ende des Buches wird Autochthonie ein Strukturmoment innerhalb des Volkes und des Volkes als ganzem. Nicht umsonst werden die Begriffe **נחלה** und **בני ישראל** in Num 36 besonders häufig wiederholt. Das wird mitten in der Wüste zu einem Festhalten an der Landverheißung, das eine neue Stufe darstellt, die nun eher der Position Hobabs als der Moses ähnelt. Siedelte das Volk Israel mit seinem Gott in der Wahrnehmung Bileams noch einträchtig und harmonisch (24,5-7) und außerhalb eines eigenen Landes (23,9), ist erst jetzt das Fehlen des Landes, jetzt mit einem Konzept für Autochthonie eine Leerstelle in der Existenz des Volkes Israel außerhalb und innerhalb des verheißenen Landes da. Nun ist der Übertritt in das Land geboten. Und (s.o.) der soll und darf erst außerhalb der Tora erfolgen.

Dabei scheint diese Landgabe und das Konzept der Autochthonie dem des Königtums in Israel zu ähneln, ohne dass dies auch nur annähernd explizit hervorgehoben wird: während die Antwort, wer das Volk Israel durch die Wüste leiten soll, durch die 10,32 folgenden Verse gegeben wird, nämlich JHWH in Gestalt der Wolke und der Lade, ist in 36,1-12 das manassische Konzept der Autochthonie für alle Stämme ohne Gottesordal gegeben. Mose gebietet nur „auf Geheiß JHWHs“ (36,5), nicht auf eine Befragung JHWHs hin wie noch in 27,1-11. Dass Israel so wird wie alle anderen

¹²⁶⁸ Levin, Jahwist, S. 363.

¹²⁶⁹ Dies ist eine eher synchrone Formulierung dessen, was Blum, Studien, S. 140, ähnlich als theologische Linie von KD zwischen Ex 33-34 und Num 10,33-36 erarbeitet: „die *Führung* aus dem Weg in das *Land*, die neu gewährte *Gegenwart Jhwhs* bei (**בְּקֶרֶב**) Israel, die damit gewährleistete Hilfe gegenüber den Feinden (vgl. die Ladesprüche) und – manifestiert in der Bezeichnung **אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה** und in der Zuordnung von Lade und Tafeln – die all dies tragende Zusage (**בְּרִית**) Jhwhs (Ex 34,10!) mit der ihr korrespondierenden Verpflichtung Israels (**בְּרִית דְּבַר י**) (vgl. Ex 34,1.28b).“

Völker, ist gleichbedeutend einer Minderung Israels als Gottesvolk.¹²⁷⁰ So ist es doch wie ein Segen, wenn Israel einst das Land nicht mehr haben wird: Landbesitz, das scheint aus Num 36 erschließbar, hindert am Leben mit JHWH. In dieser Hinsicht nimmt Numeri eine Gegenposition zu den Rückkehrbewegungen von Esra, Nehemia, Haggai und Sacharja ein, aber auch zum Konzept der Autochtonie in den Chronikbüchern.¹²⁷¹ Mit dem Landeintritt verlässt Israel nicht nur die mythische Zeit Abrahams (Gen 12,1; Num 10,29-32), sondern auch die mythische Gottesbeziehung vom Sinai (Ex 34,9; Num 10,33-36). Aber Israel wird wieder dort ankommen: die Einladung an einen Verwandten *und* Angehörigen eines anderen Volkes, den Berg JHWHs (10,33a) zu verlassen, wird einst eine positive Antwort bekommen und wieder zum Berg JHWHs, dann nämlich zum Zion zurückführen, wo *alle Völker der Welt* sich von JHWH Recht sprechen lassen (Jes 2,3; Mi 4,2). Aus den Erfindungswelten Elternzeit, Sinaizeit und Wüstenzeit heraus bereitet sich Israel mithilfe der Männer Manasses auf den Eintritt in die Erfahrungswelt vor – um dann einst in eine utopischen Zionszeit zu gelangen.

¹²⁷⁰ Dies kann eine literarische Funktion von Ri 1,16; 4,11 sein, das in einer Zeit spielt, in der das Volk JHWHs seinen Gott vergessen hat: zusammen mit den Nachkommen Hobabs ist Israel ein Volk wie jedes andere. Dies allerdings ist eine literaturwissenschaftliche „synchron“ lesende Antwort auf ein diachron lösbares Problem der verschiedenen Überlieferungen.

¹²⁷¹ S. dazu Japhet, Conquest.

8. Redaktionsgeschichtliche Rückschlüsse

Aus der vorliegenden Studie sind einige Punkte deutlich geworden. Sie werden mit Blick auf Fragen der Redaktionsgeschichte zusammengefasst. Darauf werden dann weitere Hypothesen aufgebaut.

8.1. Redaktionsmotivationen

Wie kann das Fünfbuch Tora, deren jüngster Teil relativ unbestritten das Buch Numeri ist, entstanden sein? Warum entstand es in dieser Gestalt? Neben der verbreiteten Theorie vom Kompromissdokument Tora, die schon zur Sprache kam (s.o. 1.2.6.), ist eines der klassischen Argumente der Respekt der Nachgeborenen vor der überkommenen Tradition, die Bestehendes nicht änderte, sondern nur noch Neues hinzuaddieren konnte. Letztlich ist das eine kanongeschichtliche Argumentation.

8.1.1. *Die Unveränderbarkeit persischen Rechts als Modell für die Gestalt der Tora*

Eine Erklärung, die in eine ähnliche Richtung geht, ist die Idee von Crüsemann, nämlich Esth 8 auf die Entstehung der Widersprüche anzuwenden. Dies ist tatsächlich der einzige atl. Text, der von der „Unveränderbarkeit schriftlichen Rechts“¹²⁷² handelt. Hier ist davon die Rede, dass ein Erlass des (persischen) Königs nicht rückgängig gemacht werden kann. Neue Erlasse sind dann derart formuliert, dass de facto die alten rückgängig gemacht werden, aber formal nicht aufgehoben werden.¹²⁷³ Crüsemann betont dabei gegenüber dem etwas diffusen Heiligkeitsverständnis derer, die mit dem Respekt vor der Tradition argumentieren, die Schriftlichkeit dessen, was unveränderbar ist. Er nimmt dabei an, dass die Stellung des persischen Königs direkt auf JHWH angewendet wurde. Beide Hypothesen verweisen außerdem auf eminent Wichtiges, was in der vorliegenden Studie eher kurz kommt, und das ist die sich über längere Zeiträume erstreckende, also diachrone Traditionsbildung, die in etwa dieser Theologie folgt:

„Gottes Wille [...] umschließt einander Ausschließendes. Und das nicht nur im Nebeneinander der Gegenwart, sondern in ihr ist gleichzeitig gültig, was ganz unterschiedlichen Zeiten und Perioden entstammt. Der Kanon, der mit der Tora entsteht, funktioniert durch die unterschiedlichen Zeiten hindurch nur deshalb als bleibende Grundlage, weil er immer wieder verschiedenste Situationen und

¹²⁷² Crüsemann, Tora, S. 405f.

¹²⁷³ Crüsemann, Tora, S. 406.

Herausforderungen erschließt und deuten hilft.¹²⁷⁴

In dieser Hypothese braucht es keine Endredaktion, die Konfuses und Widersprüchliches als „Kompromissdokument“ verantwortet.

Und doch habe ich Zweifel, ob diese Idee aufgeht: An Crüsemanns Konzept ist mir der Fokus auf die persische Gesetzgebung, die ja immer wieder für die Datierung der Toraredaktion(en) bemüht wird, ausgesprochen interessant. Allerdings ist ein Bezug auf das Estherbuch als Vorbild für die Kanonwerdung gewagt, weil ausgerechnet dieses Buch selbst eine sehr umstrittene kanonische Gültigkeit hat. Zudem datiert das Estherbuch sehr sehr spät, viele atl. Texte dürften in diesem Zeitraum bereits teilüberliefert sein, müssten also bereits diesem Prinzip folgen, das nach Crüsemann doch erst mit der Esthererzählung aufkommt. Außerdem zeigt sich hier, dass ein Blick auf die atl. Texte allein ein falsches Bild geben kann: Flüche, die Zerstörungen verhindern sollen, sind Bestandteile von Inschriften und Statuen seit der Mitte des 3. Jts. Dies wäre mir eine plausiblere Parallele: die Zerstörung von Text ist seit langem letztlich undenkbar, wieviel mehr wenn es Text ist, der von JHWH handelt.¹²⁷⁵ Und: Innerhalb der atl. Texte kann ich eine solche Kanonbildung deshalb nicht sehen, weil Überkommenes und Neues und damit nach Crüsemann Gültiges und Ungültiges ununterscheidbar nebeneinander steht. So weisen sowohl die diffuse Hypothese vor dem unverrückbaren Respekt vor der Tradition als auch Crüsemanns Idee von der Parallele der persischen Gesetzgebung und der Gesetzgebung JHWHs zuviele Schwachpunkte auf, um die Frage nach den Gründen dieser Kompositionsweise von Toratexten überzeugend zu beantworten.

8.1.2. Die Reichsautorisation

Ein vieldiskutierter Antwortversuch auf die Frage nach dem Sinn der Toragestalt bildet die These von der äußeren Notwendigkeit eines einzigen verbindlichen Korpus durch die sog. Reichsautorisation der jüdischen Religion durch die herrschenden Perser, der in den letzten Jahrzehnten viel Zuspruch und viel Widerspruch erfahren hat.¹²⁷⁶ Das meint

¹²⁷⁴ Crüsemann, Tora, S. 407.

¹²⁷⁵ Bei Stifterstatuen zerstört man gleichsam den Stifter selbst, weil sie eine Stellvertretungsfunktion einnimmt. Es ist eine erheblich zu weit führende, wenn auch interessante Frage, ob JHWH in der Tora derart enthalten ist, dass man mit dem Text gleichsam ihn zerstört. Eine solche Frage ist letztlich die nach der Geschichte der Geniza und der Beerdigung von Torarollen. Das muss aber geeigneteren Kontexten vorbehalten bleiben.

¹²⁷⁶ Das ist vor allem entworfen und ausgebaut von Frei, Reichsidee; Blum, Studien; Kratz, Translatio. Die lange Diskussion um diesen Vorschlag kann hier beim besten Willen nicht aufgegriffen werden, zugleich kann ich in dieser Beiläufigkeit dem Ganzen nicht gerecht werden. So verweise ich hier nur auf die m.E. profundeste Debatte in ZAR 1, 1995, und bes. die verschiedenen Gegenargumente von Wieschöfer, Bemerkungen.

in Kürze die Anerkennung von Lokalrechten und -kulten durch das Reichsrecht der Achämeniden, wenn sie denn zuvor einer Prüfung vorgelegt wurden. Der Entwurf klingt zunächst überzeugend. Und doch bleiben Fragen: Gab es wirklich die Notwendigkeit zur Konsensbildung? Warum hat der Zwang zu dieser Konsensbildung die Verantwortlichen veranlasst, einen dermaßen widersprüchlichen und inhaltlich disparaten Gesamttext zu verfassen? Das konnte man übers theologische Herz bringen? Ein solches Kompromissdokument muss trotz allem äußeren Druck auch denkbar gewesen sein.¹²⁷⁷ Die hier diskutierten Parallelen¹²⁷⁸ belegen durchaus die „Genehmigung“ lokaler Gesetze durch die persische Großmacht, sie weisen aber weder die Länge noch die Komplexität oder die Widersprüchlichkeit des Pentateuch auf. Lohfink gibt darüberhinaus zu bedenken, dass nur in Ägypten ein volles Rechtssystem autorisiert wurde, und Juda somit der zweite – nicht nachweisbare – Fall wäre; Esr 7,25f wäre nur in einer bestimmten Auslegung ein Beleg.¹²⁷⁹ Einen wichtigen Aspekt nennt er noch in der Frage nach der Reihenfolge: war zuerst die Anforderung eines Kompromissdokuments, und dann habe man den Pentateuch überhaupt erst komponiert oder habe man auf diese Anforderung hin auf ein bereits bestehendes Schriftstück zurückgegriffen, das bestenfalls noch etwas überarbeitet wurde? In letzterem Fall waren dann doch innere Gründe für diese Kompositionsweise ausschlaggebend. So drehen wir uns letztlich im Kreis: die äußere Anforderung muss nicht bedeutet haben, dass das „Kompromissdokument“ Tora genau diese Gestalt in einem Nucleus oder eine der heutigen Form ähnelnde Gestalt hat.

8.1.3. *Vielstimmigkeit als theologisches Prinzip im Buch Numeri*

Oben habe ich herausgestellt, dass, nur weil das Buch keine dominante Erzählstruktur hat, das nicht heißt, dass das Buch Numeri als ganzes oder seine „Quellen“/Texte im einzelnen kein Konzept haben. Das Gegenteil ist der Fall:

¹²⁷⁷ Blum, Endgestalt, S. 53, argumentiert mit genau entgegengesetzter Gewichtung: mit der Überlieferung derart umzugehen, müsse so schwerwiegende Gründe haben, dass eine judentumsinterne Motivation nicht ausreiche.

¹²⁷⁸ Mögliche antike Paralleltexte, die diskutiert werden, sind die Trilingue von Letoon und eine Inschrift aus Sardes (s. dazu Römer, Hauptprobleme, S. 305; Schmid, Reichsautorisation, S. 497) sowie die Sendung des Udjahorresnet in persische Dienste im Vergleich zur Mission Esras (Blenkinsopp, Mission).

¹²⁷⁹ Lohfink, Bewegung, S. 369. Zu Esr 7,25f gibt es eine breite exegetische Diskussion, auf die ich hier nur verweise, die ich aber nicht wiedergebe, weil dieser exegetische Schauplatz für die vorliegende Fragestellung des Aufbaus von Numeri zu wenig aussagt, um eine ausladende Wiedergabe und Diskussion zu rechtfertigen. Eine Reichsautorisation von welcher Gestalt eines Gesetzes auch immer hat es nach Esr 7,25f wohl gegeben. In welchem Zusammenhang dieses Gesetz aber mit der Tora heutiger Gestalt steht, ist unklar.

Bei den Strukturierungen im Buch Numeri ist eine große Heterogenität aufgefallen: Regelmäßigkeiten entstehen und ändern sich sofort wieder, Strukturen ändern sich ungleichzeitig. Dabei stellte sich heraus, dass diese Form der Textordnung einer bestimmten Form der Weltordnung geschuldet ist:

1. Alles was mit JHWH zu tun hat, ist zugleich praktizierbar und unvorstellbar (s.o. 6.3.2.).¹²⁸⁰
2. „Israel“ wird in aller Heterogenität dargestellt. Wenn es einen Prozess im Buch Numeri gibt, dann ist es die allmähliche Herausbildung einer Gesellschaft aus einer losen Gruppe heraus. Gleichheit und Hierarchie kommen immer wieder als gesellschaftliche Strukturprinzipien vor (s.o. 5.1.1. u. 7.2.). Das ist auch textstrukturell umgesetzt: zuweilen Hierarchie, aber zumeist Parataxe (s.o. 4.1.1. u. 6.3.5. u. 7.2.).
3. die im Buch Numeri dargestellte Geschichte Israels berührt mit JHWH eine vieldimensionale Zeit, reversible Zeit und Außerzeitlichkeit.

Dabei ringt das Buch damit, die sinaitische und mythische Erfindungswelt der eigenen Vergangenheit zu einer Erfahrungswelt der eigenen Geschichte zu machen. Letztlich wird versucht, Utopien lebbar zu machen. Das Interesse liegt dabei ganz deutlich nicht auf einer Darstellung der Geschichte Israels, sondern zielt auf „heute“ und auf die Frage, wer „Israel“ ist. Das ist allein daran ablesbar, dass alle Israeliten ausführlich und in zwei Generationen gezählt werden, aber so gut wie kein Interesse an biographischem Erzählen besteht: Es gibt nur zwei Begräbnisnotizen (11,34 und 20,1) und gar keine Geburtsgeschichte. Die Kontingenzbewältigung, die im Buch Numeri durchgeführt wird, erfolgt also nicht über die Reduktion von Komplexitäten, sondern über ihre Vervielfältigung (s.o. 6.3.4. u. 6.3.5.). Nur das Ineinander und Nebeneinander, meinethalben das Durcheinander verschiedener theologischer und historiographischer Positionen dazu, was Mythos, Geschichte und Zeit in der Beziehung zwischen Israel und JHWH seien und wie sie zusammenwirken können, wer oder was „Israel“ sei und was es ausmache, kann ein verlässliches und vielfältigen theologischen Fragen beegendendes Konzept darstellen.¹²⁸¹

Diese Art der Strukturverweigerung durch Überstrukturierung ist die Methode des Buches, als Metaliteratur eine dauerhafte Bedeutung zu erlangen, um damit auf alle

¹²⁸⁰ Ähnlich argumentiert schon Nöldeke, Untersuchungen, S. 11, für Pg in der Genesis: „Während uns die andere Erzählung [der Flutgeschichte, U.S.] so schöne Züge wie die von den Tauben und dem Raben giebt, haben wir hier die prosaische Systematik in der Chronologie und in dem Bau der Arche, deren nähere Schilderung nach Mass und Zahl nur dazu geeignet ist, die Ueberzeugung von der Unmöglichkeit hervorzurufen, während man sonst nicht gerade geneigt ein wird, bei der Erzählung eines derartigen Ereignisses über dessen Möglichkeiten zu reflectieren.“

¹²⁸¹ Hier setze ich also den Akzent etwas anders als Crüsemann, Tora, S. 381 u.ö., der das Einigende der Zusammenarbeit von D, P und ihren Bearbeitungen betont: „Aus einem Nacheinander wird ein Miteinander des Nacheinanders, aus einem Gegeneinander ein Miteinander der Widersprüche“.

denkbaren und undenkbaeren Fragen der Zukunft Antworten zu ermöglichen: mit dem Buch Numeri wird Tora.

Diese theologische Arbeit in den Texten ist nicht auf das Buch Numeri beschränkt. Die Dialektik von Gleichheit und Hierarchie, die Vervielfältigung von Zeit, die Gleichzeitigkeit von Praktikierbarkeit und Unvorstellbarkeit sind m.E. auch der Grund, warum die *Sinaiperikope* das textliche Zentrum der Tora bildet (s. auch o. 5.2.):

1. Vieles an Gebotenem und Geschehendem in der Sinaiperikope wird als praktikierbar und praktiziert geschildert und ist doch unvorstellbar. Allgemein formuliert wird das dadurch möglich, dass Wunderhaftes konkret erzählt wird.

2. Die Dialektik von Gleichheit und Hierarchie findet sich beispielhaft im Nächstenliebegebot. Es wird mit der Gleichheit aller Menschen (= Männer) begründet (Lev 19,18) und findet sich als Gleichberechtigung aller Menschen und beider Geschlechter in Gen 1,27.¹²⁸²

Ähnliches gibt es auch in der Sinaioffenbarung: Das ganze Volk steht am Sinai (Ex 19,8 u.ö.). Und: das ganze Volk soll sich von Frauen fernhalten (Ex 19,15). Das ganze Volk traut sich nicht nahe an den Berg und wünscht, dass Mose statt seiner geht (Ex 20,19). Und doch sehen alle JHWH bzw. seine Spuren (Ex 19,18.21) und schließen alle seine Bund (Ex 19,8).¹²⁸³ Bereits diese Paradoxie stellt die logische Unmöglichkeit von dem Projekt der Einigkeit und Einigung dar, an der in der Tora festgehalten wird. Selbstredend kann diese Paradoxie verschiedenen Traditionen bzw. „Quellen“ geschuldet sein. Und doch ist sie die einzige Lösung für Fragen nach Gleichheit oder Hierarchie im Volk: ein lang ausdiskutiertes „Ja, aber“.

3. Dass die Sinaioffenbarung offen ist für die Einschreibung jeder Generation an den Fuß des Berges, zeigt sich an vielen Details und auch in der zeitlichen Überschreitung von Vergangenem auf jede Gegenwart hin (s.o. 7.1.).

Solche Formen der Multiperspektivität und der Strukturverweigerung durch eine Vielzahl von Strukturierungen ist wiederum die strukturelle und inhaltliche Quintessenz rabbinischer Literatur – inklusive sogar der Halacha. Und ist Ps 62,12 („Eines hat Gott geredet, ein Zweifaches habe ich gehört: Gott allein ist mächtig“) so weit davon entfernt? Damit wäre diese Form der Überstrukturierung einem theologischen Konzept geschuldet.

¹²⁸² Letztlich zieht das Deuteronomium am gleichen Strang, wenn es immer wieder in der singularischen und pluralischen Anrede an Israel wechselt.

¹²⁸³ Diese Dialektik zwischen allen und einzelnen, die für „Israel“ stehen, wird in der Abfolge der Verse Ex 19,(5.)6-8 überdeutlich. Dass sich der Satz von der Heiligkeit und der Priesterschaft aller darin befindet, den doch Korach und seine Gemeinde so stark machen, unterstreicht noch einmal, dass zum einen ihr Anliegen doch nicht so unberechtigt ist und zum anderen, dass Gleichheit und Hierarchie zwei Prinzipien sind, die sich vom Sinai bis ins Buch Numeri ziehen.

So ist das Buch Numeri mit seinen Widersprüchen insofern ein innerjüdisches Kompromissdokument, als es trotz der politischen Gruppen den Versuch spiegelt, etwas Gemeinsames, das die Unterschiede deutlich macht, zu schaffen.¹²⁸⁴

8.2. Die dargestellte Gesellschaft: Das theokratische Israel

Welche unterschiedlichen Gruppen werden im Buch Numeri dargestellt, dass man von ihnen aus einen Rückschluss auf die beteiligten Interessengruppen ziehen kann? Eine Theologie, die Kontingenz bewältigt, indem Dimensionen ausgeweitet werden, sieht nach einem großen Gesamtableau aus. Dass nur Ideen zusammengenommen ein Ganzes ergeben können, kann die versöhnende Antwort auf die vielen nachexilischen Gruppen des Judentums sein. Dieses Gesamtableau ist aber auch inhaltlich gefüllt: Es sind verschiedene Grundsätze, die sich in Aussagen und Strukturen finden. Dabei gibt es einen „Minimalkonsens“: die Anerkennung JHWHs. Wie sich diese wiederum äußert und welche Konsequenzen sie hat, wird im Buch ausführlich und existentiell diskutiert. Nur die Sicht vieler Menschen zusammengenommen ergibt annähernd das, was JHWH sieht.¹²⁸⁵ Dabei geht es eben nicht einlinig um Machtkämpfe, von denen das Buch Numeri handelt, und die ein Spiegel der zur Entstehungszeit aktuellen Gruppierungen sind, wie Römer erarbeitet.¹²⁸⁶ Die Verhältnisse zwischen den Gruppen sind vielschichtig. Damit gehe ich auch weiter als Knauf, der Vielstimmigkeit als Gerechtigkeitskonzept sieht, die Meinung des Anderen mitzuüberliefern.¹²⁸⁷ Ich denke, aufgrund meiner Betrachtungen im Numeribuch hat „der Andere“ seine Stimme selbst einbringen können. Und: es gibt eine Vielzahl von Anderen, die eine größere Zahl soziologischer Gruppen als nur Tempel- und Königsschreiber und deren Nachfahren umfasst. Später wird JHWH selbst den Streit der rabbinischen Schulen Schammai und Hillel schlichten, indem eine Offenbarungsstimme sagt „Diese und jene sind Worte des lebendigen Gottes“.¹²⁸⁸

¹²⁸⁴ Schmitt, Suche.

¹²⁸⁵ Beispielhaft wird das deutlich daran, dass Bileam und Mose auf demselben Berg stehen und in dieselbe Richtung schauen – und etwas Verschiedenes sehen!

¹²⁸⁶ Römer, Buch, S. 229f.

¹²⁸⁷ Knauf, Audiatur.

¹²⁸⁸ bErubin 13b. Daran sind Rezipierende von Beginn der Tora an gewöhnt. Crüsemann, Texte, S. 201-205, hat entdeckt, was jede studierende Person schon hätte bemerken müssen, dass nämlich innerhalb der Flutgeschichte viermal die Rede davon ist, dass Noah die Befehle JHWHs (יְהוָה) befolgt hätte, „davor war aber nur von ‚Gottes Sprechen‘ die Rede. Die Sätze stehen immer da und nur da, wo die Tiere aufgezählt werden, die in die Arche gehen. Stets, wenn es um diese Frage geht, wird ausdrücklich hinzugefügt, dass

8.2.1. Leitungsgruppen

Die Rolle der „Honoratioren“ in Gestalt der Ältesten (Num 11; s. noch Ex 24,1.9; Lev 9,1) und Richter (Num 25,5) ist mehrfach in der Forschung hervorgehoben worden und wird im Text betont. Welche anderen Führungsgruppen werden im Text betont?

רֹאשׁ

Die Stammesoberhäupter (רֹאשׁ) sind keine feste phraseologische Größe, oder besser gesagt, mehrere nebeneinander: sie sind Oberhäupter über Tausende in Israel (1,16; 10,4), über die Vaterhäuser (7,2; 17,18), das meint mehrere diachrone und synchrone Familienverbände, über die Nachkommen Israels (13,3), über das Volk (עַם, 25,4), über Stämme (30,2; 32,28), über die Familienverbände der Gemeinde (31,26, אֲבוֹת הָעֵדָה). Hier ist es schon eine präzise Aussage, dass die Aufständischen in Num 14,4, sich einfach „ein Oberhaupt“ (רֹאשׁ) suchen wollen, ohne genauere Titulierung oder Beschreibung. Die Midianiter haben eine andere Organisationsstruktur, deshalb kommt hier auch ein im Hebräischen seltener Titel für den Vater Kosbis vor, er ist Stammesoberhaupt über Vaterhäuser (Num 25,15).¹²⁸⁹ Dass die manassischen Herren „Oberhäupter von Vätern“ sind und in dieser Funktion zu den „Oberhäuptern der Väter für die Nachkommen Israels“ (36,1) sprechen, macht einen Teil der Absurdität dieses Textes am Ende des Buches aus. Der Ausdruck רֹאשׁ dient hier also stärker noch als in anderen Büchern des AT zum Ausdruck einer Relativität.¹²⁹⁰ Dass es so viele verschiedene Relativitäten sind, mag auf das unterschiedliche Alter der Texte und durch sie scheinende soziale Strukturen hinter den Texten deuten, was sie aber in jedem Fall aussagen, ist, dass רֹאשׁ hier kein fester Titel ist, sondern sich letztlich die Gesellschaft, in der es Oberhäupter gibt, noch strukturiert.

נָשִׂא

Noach es genau so machte, wie Gott es angeordnet hatte.“ (ebd., S. 203) Dieser Widerspruch kann (auch mithilfe verschiedener Quellen oder Kompositionen) nicht aufgelöst werden. Das „führt auf einen härteren Konflikt, als es die Rede von zwei Akzenten oder Perspektiven, von zwei sekundär verbundenen Texten oder von zwei Traditionen u.ä. tut. Der Text formuliert ausdrücklich einen Widerspruch und entfaltet ihn geradezu mit Nachdruck.“ (ebd., S. 205)

¹²⁸⁹ Hebräisch אֲמוֹת רֹאשׁ בְּמִדְיָן. Der Ausdruck אֲמוֹת kommt noch in Gen 25,16; Ps 117,1 vor und bezeichnet dort die Stämme(struktur) Ismaels (Gen 25,16) bzw. die (nicht-israelitischen?) Völker (Ps 117,1).

¹²⁹⁰ S. dazu die Artikel von Beuken, Dahmen, Art. רֹאשׁ; Müller, Art. רֹאשׁ, sowie auch Bartlett, Title, der eine Verschiebung im Laufe der Zeiten erarbeitet von einem Stammes- und Militärbegriff zu einem nicht vererbaren Titel für das Oberhaupt einer Gruppe, welche Gestalt diese auch immer hat.

Interessengruppen, die sich möglicherweise durch die Einschreibung in das Buch Numeri eine lange Tradition und damit große Autorität zuschreiben lassen wollten, haben dafür nicht den Oberhaupttitel gewählt, vielmehr den Titel **נשיא**. Wenn eine politische Größe sich in das Buch Numeri eingeschrieben hat, dann sind das die **נשיאים**, von Luther für seine Zeit typisch mit „Fürsten“ übersetzte. Ihre Funktion schält sich im Buch Numeri überhaupt erst heraus. Hier kommen von den 130 Vorkommen AT-weit mit 62 Belegen fast die Hälfte vor. Nur das Buch Ezechiel hat noch etwa die Hälfte der prozentualen Belege vom Buch Numeri.¹²⁹¹ Die **נשיאים** sind die göttlich offenbarten Helfer bei der Volkszählung (1,5-16), dieselben namentlich genannten Männer sind die Verantwortlichen der Stämme im Lager und beim Zug (Num 2; 10,14-18), sie zählen dann auch die Leviten (4,34.46), bringen die Einweihungsgaben stellvertretend für ihren Stamm (Num 7) und verteilen das Land (Num 34) und sind Ansprechpartner für Anweisungen an alle (10,4). In den letzten Kapiteln des Buches ist ihre Funktion häufig die von Repräsentanten des Volkes, sie stellen Öffentlichkeit her, vor die verschiedene Personen hintreten und ihr Anliegen vorbringen (Num 27,2; 31,13; 32,2; 36,1). Die namentlich aufgeführten scheiternden Kundschafter (13,2-16) sind mit den Helfern und Repräsentanten aus Num 1; 2; 7; 10 nicht identisch, der **נשיא**-Titel fällt nicht umsonst nur einmal, ebenso liegt der Fall in den Aufständen Korachs, Datan und Abiram und den 250 **נשיאים**: die Interessen der Menschen, deren Namen sich auf die in Num 1; 2; 7; 10 und dann auch Num 34 Aufgezählten zurückführen, ist mit Händen zu greifen.¹²⁹² Hier ist also eine deutliche Hierarchie in das Volk gefügt.

Das (judäische) Königtum

Zum System von Gleichheit und Hierarchie gehört eine akephale Volksstruktur, wie sie in den Volkszählungen umgesetzt ist. Auch sonst gibt es im Buch Numeri keine wie auch immer positive Wertung oder Hervorhebung Judas. Die Allianz zwischen „Kirche und Krone“, wie Achenbach die Heirat Aarons mit der Judäerin Elischeba deutet, findet sich im Exodusbuch (Ex 6,23)¹²⁹³ und gerade nicht in Numeri (s. Num 26,60-61 oder 3,1-4). Einzig, dass der Stamm Juda als erstes hinter Wolke und Lade zieht (Num 2,3.9) und entsprechend als erstes sein Einweihungsoffer gibt (7,12), ließe sich so verstehen. Aber weder die Volkszählungen¹²⁹⁴ noch eine Erzählung heben Juda hervor. Auch führt

¹²⁹¹ Also: Numeri hat 2,47 Belege pro tausend Wörter, Ezechiel 1,23, der Rest des Pentateuch zum Vergleich 0,23. Auch der Rest des AT ist von der Menge seiner Belege her nicht der Rede wert.

¹²⁹² Trotzdem bleiben sie ungreifbar, weil ihre Titel und Funktion z.B. auf Siegeln nicht verifizierbar ist.

¹²⁹³ Achenbach, Vollendung, S. 110-123, bes S. 121f.

¹²⁹⁴ Nun ist Num 1 der Liste in Gen 46 verpflichtet, wo schon Juda nicht besonders hervorgehoben wird. Er ist der vierte Sohn von Lea (Gen 30,35). Keine Genealogie der zwölf Stämme/Nachkommen Jakobs führt Juda an erster Stelle (mit Ausnahme von 1Chr 2,3-9,1).

ein Repräsentant des Stammes Juda nicht die Liste der Zählungshelfer in Num 1,5-15 oder der Kundschafter (13,5-16) an.

Als messianische Prophezeiung *ex eventu*, die auf die Davididen gemünzt ist, gilt der Bileamspruch 24,15-19. Hier ist eben nicht die Rede von einer Herrschaft über alle Israeliten, sondern von einer Herrschaft über alle Menschheit (24,17). Und es ist Israel, das den Sieg davonträgt (24,18), nicht jemand, der über Israel herrscht.

Keinen Wert auf ein womöglich sakrales Königtum zu legen, ist ein Kennzeichen der Priestergrundschrift,¹²⁹⁵ das Ps weiterführt. Das ermöglichte unter anderem eine Übersetzung der JHWH-Religion in (jede) Fremdherrschaft: „Zugleich erlaubt die Entsakralisierung des Staates, das ‚fremde‘ Imperium der Achämeniden als legitim zu akzeptieren und sich in seinem Rahmen autonom zu organisieren.“¹²⁹⁶ Weil Israel sich nicht als Staat verstand – und hier ist ein Land eine Vorform des Staates –, sondern als theokratisches Volk,¹²⁹⁷ kommt auch keine Konkurrenz zwischen „Israel“ und „Persien“ auf.

Josua

Zwar kommt mit der Figur Josua die Hauptfigur des Hexateuchabschlusses und der Eroberung des Verheißenen Landes in den Blick, aber er ist in jeder Form deutlich an Macht reduziert. Schon in Num 11,28 kommt er nur als etwas unverständiger Diener in den Blick. Die Notiz über den anderen Namen Josuas in Num 13,16 weist die Figur Josuas deutlich als Eintragung aus, so dass seine hervorgehobene Rolle in der Kundschaftererzählung auch bei noch so häufiger Wiederholung (14,24.30.38; 26,65) nicht bedeutender wird.

Die Erzählung über seine Einsetzung als Nachfolger Moses ist alles andere als über alle Autoritätszweifel erhaben: Als einziger Text ist sie eingeleitet wie die Fortsetzung eines Zusammenhangs (s.o. 3.2.5.1.). Es geht um Moses Tod. Aber er gehorcht dem Gebot JHWHs nicht, auf den Berg zu steigen, sondern bittet um einen Hirten für die Herde Israels (27,17). Also erhält Mose nur deshalb überhaupt einen Nachfolger, weil er JHWH dazu überredet (27,15). Der Geist, den Josua auszeichnet, ist nur der, den auch die Ältesten in Num 11,17.25 erhalten haben. Explizit ist seine Kontrolle durch den Priester Eleasar in Num 27,18-21.¹²⁹⁸ Feiner ist Josuas Herabsetzung im Abschluss

¹²⁹⁵ Knauf, Priesterschrift, S. 105.

¹²⁹⁶ Knauf, Priesterschrift, S. 106.

¹²⁹⁷ „Israel“ ist mehr als ein Staat, es ist „das Gottesvolk als Kirche“, s.o. (Knauf, Priesterschrift, S. 106).

¹²⁹⁸ Hier deutet Noort, Grenze, S. 115f, den Text von 27,12-23 nicht als Abwertung Josuas: „Nirgendwo im älteren Erzählgut bedeutet die Erfragung eines Gottesbescheides durch einen Priester im Auftrag eines Anführers die Unterordnung dieses Anführers unter einem Priester.“ Trotzdem scheint mir die Rolle Josuas vor allem im Vergleich zu Mose deutlich abgewertet.

dieser Erzählung, weil es dort singular heißt, dass Mose die Installation seines Nachfolgers vornehme, „wie JHWH es gesagt hatte **מִשֶׁה בִּיד**“, also „durch Mose“, von Seebass treffend mit „um Mose willen“ übersetzt (27,23).

Als wäre das noch nicht genug, gerät die Figur Josuas aus dem Blick der Erzählung und eben auch der Redaktion. Erst bei zwei Texten zur Landverteilung (32,28; 34,17) wird Josua – zusammen mit dem Priester Eleasar – wieder als handelnde Figur erwähnt.

Dieser kurze Durchgang zeigt sehr deutlich, dass Josua mit dem verbunden ist, was gemeinhin „Landnahme“ (dazu s.o. 2.1.3.2.) genannt wird, aber als Führungsfigur und Königsvor-Bild (s. das Hirtenmotiv in 27,17) so schwach gezeichnet wird und mit so schwacher Autorität ausgestattet ist, dass jeder rezipierenden Person deutlich werden muss, dass eine Figur mit Königsmacht im Buch Numeri deutlich nicht vorgesehen ist. Das ist vielleicht das stärkste Argument gegen die Frühdatierung Numeris (und der Redaktion der Tora) in noch staatliche, d.h. monarchische Zeit.¹²⁹⁹ Erst in Jos 1 wird das Bild Josuas anders. Wie dieser Befund redaktionskritisch auswertbar ist, kann nur in Hexateuchstudien geklärt werden.

8.2.2. Autoritäten

Die Autorität des Mose

Mose ist die zentrale Figur im gesamten Pentateuch, JHWH spricht von Mund zu Mund mit ihm (12,6-8; 7,89). Nicht umsonst gelingt ihm die häufige Fürbitte für das Volk oder einzelne Menschen (Num 11,2; 12,13; 14; 21,7).¹³⁰⁰ Schmitt denkt, dass es die Gestalt des Mose ist, der die vielen nebeneinanderstehenden Theologien in der Tora zusammenhält:

„Nach Meinung der Endredaktion des Pentateuch gefährdet das pluralistische Neben- und Gegeneinander von theokratisch-kultischen und von prophetisch-eschatologischen Theologien nur dann nicht die Identität Israels, wenn beide als Kriterium die mosaische Gotteserfahrung anerkennen.“¹³⁰¹

Diese Aussage möchte ich auf zweierlei Weise infragestellen: Mose ist die zentrale Figur im gesamten Pentateuch, der doch aber von der Dezentralität, nämlich von ganz Israel handelt. Zum anderen ist Mose im Buch Numeri bei weitem keine so positive Figur und keine so unumstrittene Autorität, wie er sich selbst im Buch Deuteronomium

¹²⁹⁹ Allein das ist ein Grund, im Brunnenlied (20,17f) ein Zitat eines älteren Textes zu sehen.

¹³⁰⁰ Der mosaischen Fürbitte hat Aurelius, Fürbitter, eine ganze Studie gewidmet.

¹³⁰¹ Schmitt, Suche, S. 277, für diese Endredaktion sind aber nach Auffassung Schmitts nicht (post)priesterschriftliche Kreise, sondern deuteronomistische Gruppe der Nebiim-Redaktoren verantwortlich. Budd, Numbers, WBC; Levine, Numbers, AB.

darstellt.¹³⁰² Aber auch im Deuteronomium nimmt das überaus positive Mosebild durch das Zusammenstehen mit Berichten aus vorhergehenden Torabüchern zuweilen den Charakter einer zweifelhaften beschönigenden Selbstdarstellung an. Kein Held des AT ist ein unbeschädigter Held, auch Mose nicht.

Auch die Konflikterzählungen in Numeri sind nicht dazu angetan, Mose über alle Zweifel zu erheben. Zunächst ist hier diejenige Erzählung zu sehen, in der JHWH selbst Mose Versagen vorwirft (Num 20). Oben habe ich im Zusammenhang der Erzählung von den Haderwassern erwähnt, dass Mose bei einer machbaren, weil bekannten Aufgabe versagt. Dieser Gelegenheit kann das Volk Israel sogar in der gleichen Situation entkommen: in der wiederholten Situation von der mangelhaften Nahrung und der Reue, nicht mehr Sklaven zu sein, erlebt das Volk eine erneute Plage (21,4-9). Aber anstatt wiederholt den falschen Weg weiterzugehen, bekennt es sich schuldig und bittet um Fürbitte (21,7). Das Volk also macht es besser als Mose.

Auch andere Züge in der Darstellung der Mosefigur ermöglicht Rezipierenden, zu ihr auf Distanz zu gehen. Das sind alles Züge der Konkurrenz zwischen Mose und JHWH. So entbrennt sein Zorn genauso wie JHWHs Zorn (11,10). Dass Mose denkt, er müsse das Volk tragen (Num 11,12), steht in direktem Gegensatz dazu, dass JHWH selbst das Volk trägt (Ex 19,4). Mose verzweifelt, weil er selbst kein Fleisch für so viele organisieren könne (11,13) und zweifelt nun, dass Gott dies könne (11,22). Und: nachdem Mose die Verantwortung für das Volk von sich gewiesen hatte (11,12), reklamiert er, dass er (11,21) – und nicht Gott (11,20) – in der Mitte des Volkes sei.¹³⁰³

Moses Verhalten in Num 16 ist bereits zur Sprache gekommen, er stellt JHWH gegenüber und auch den Rebellen gegenüber die Situationen jeweils unterschiedlich dar und legt seine ganze eigene Autorität in die Waagschale, indem er sich sogar zu einer Unschuldformel hinreißen lässt, obwohl ihm selbst derlei gar nicht vorgeworfen worden war (16,15). Er spitzt das Anliegen der Korachleute zu, indem er betont, ihre Kritik richte sich nicht nur gegen Aaron (16,10.11b), sondern (auch) gegen Gott selbst (16,11a); so macht er aus dem Auslegungstreit, als der der Konflikt begann, eine Rebellion Korachs (16,11). Auch in Num 34,1-12 mit Blick auf Num 32 überschreitet Mose seine Kompetenzen (s.o. 2.3.3.). Und ob Num 27,23 als positive Hervorhebung

¹³⁰² Oben (3.1.1.) habe ich erwähnt, dass das für den Samaritanus nicht gilt, weil hier Num und Dtn derart zusammengearbeitet sind, dass keine Widersprüche mehr zwischen den beiden Büchern bestehen und Mose damit „die Wahrheit“ sagt.

¹³⁰³ Obwohl Mose durch die Erzählung in keinem guten Licht erscheint, sind im Text Andeutungen darüber enthalten, dass ihn niemand wirklich ersetzen kann, weil alle hier eine noch schlechtere Figur machen: der ängstliche Josua (11,28), die Ältesten, die entweder Fehler machen oder sich weigern (11,26) und auch Miriam und Aaron (12,1-2).

Moses oder als unlautere Ausnutzung seines Einflusses bei JHWH zu werten sei, ist offen.

Diese Beispiele zeigen, dass Mose Anteil an der Autorität JHWHs hat, aber letztlich keine aus sich heraus. Zur Sicherheit wird ihm eine nachfolgende Genealogie verweigert, sein Todesort ist unbekannt, und auch sonst reicht nur die Tora und nicht Moses Lebensgeschichte in die Gegenwart hinein. Legitimierende Anknüpfungspunkte an ihn gibt es also nicht.¹³⁰⁴

Möglicherweise kann man hier sogar noch weiter gehen: Wenn schon Mose keine Autorität ist, auf die man sich berufen kann, welcher Mensch sonst kann so verlässlich sein, dass er nie versagt? In dieser Hinsicht stellt das Mosebild in der Tora nicht nur das Königtum als „weltliche“ kephale Organisationsform in Frage, sondern auch religiöse und kultische Führungsansprüche als solche.

Die Autorität Aarons

Aaron ist zu JHWH hin entrückt, das wurde ausführlich oben im Zusammenhang mit seiner Überschreitung menschlicher Zeit dargestellt (s.o. 7.1.2.). Neben der Gottesnähe entfernen ihn noch andere Züge von den „normalen“ Menschen: Durch die Formulierung seiner Todesankündigung in 20,24.26 (s.o. 3.2.3.2.) und in der Toledot-Formel in Num 3,1 (s.o. 7.1.2.1.) wird Aaron letztlich zu einem Patriarchen Israels. Auch Aaron ist bekanntermaßen eine fehlerhafte Gestalt, wie nicht nur in Details wie Num 12,1 deutlich wird, sondern auch in gewichtigen Texten wie Ex 32. Damit sind die Rollen Aarons und Mose in den Büchern Exodus und Numeri eigentümlich vertauscht: Während Mose in Exodus deutlich vom Volk abgerückt ist und sogar buchstäblich als verschwunden gilt (Ex 32), ist Aaron in demselben Text eine ausgesprochen fehlerhafte Gestalt. Das ist im Buch Numeri genau umgedreht: Aaron tritt bei den Fehlgeschichten Num 12 und 20 kaum in den Vordergrund, und wird mal verantwortlich gemacht (Num 20) und mal nicht (Num 12). Ansonsten macht er keine Fehler – im Gegensatz zu Mose (s.o.). Dafür ist er im Buch Numeri die zu JHWH entrückte Figur – und nicht Mose.¹³⁰⁵

Gerade die Parallele zu den Figuren der Genesis ermöglicht eine Berufung auf Aaron, aber hier können historische Gruppen um Hohepriester und andere auch viel direkter auf diejenigen Texte zurückgreifen, die Privilegien und Rechte der Priesterschaft genau festlegen. Die *Figur Aaron* eignet sich also nur zum Teil zur Legitimierung von Machtansprüchen seiner Nachfahren und „Nachfahren“.

¹³⁰⁴ S.o. die Notiz zu Ri 18,30 in 3.2.1.8.

¹³⁰⁵ In der Zusammenschau von Numeri und Deuteronomium nähern sich beide Figuren einander an, insofern beider Sterbeerzählungen bei allen Unterschieden frappante Ähnlichkeiten zueinander aufweisen.

Die Autorität JHWHs

Weder die Autorität des Mose noch die Aarons oder Pinchas' sind unumstritten. Einzig über alle Zweifel erhaben ist die Autorität und Macht JHWHs. Das Buch Numeri bezieht nach obigen Ausführungen und dem großen Gewicht, das ich Num 10,29-36 beimesse, gerade gegen menschliche Führungsfiguren Stellung. Es ist die Autorität JHWHs, der sich alle unterordnen.

In dieser Hinsicht ist das in Numeri Geschilderte beispielhaft: Eine Vielzahl der Texte handelt von Gottesgeboten und der nachherigen Versicherung, dass Israel sie genauso umgesetzt habe, wie sie geboten wurden. Vor allem 9,1-5 und 9,15-23 handeln vom harmonischen Miteinander JHWHs und Israel und seinem Gedenken an sein geschichtliches Handeln (s.o. 4.3.3.).

Diejenige Sünde, die für Pg nach Lohfink paradigmatisch ist, ist die Verleumdung des Landes in Num 13, „also negative Beurteilung der von Jahwe angebotenen guten Heilsgabe.“¹³⁰⁶ Hier würde ich den Akzent etwas anders setzen: Es ist JHWH selbst, der sich durch Fehlverhalten seines Volkes infragegestellt sieht. Es ist die Nichtanerkennung JHWHs und seiner Worte, die den Tod bringt – sogar Mose und Aaron (Num 20). In die Richtung meiner bisherigen Ausführungen trifft die Aussage Knaufs eher das Bild, das in Numeri gezeichnet wird: Die „Ursünde“ in P hat keine Antistaatlichkeit zur Folge, sondern eine Nichtstaatlichkeit: „Israel ist bei P kein Staat und soll es auch nicht mehr werden, sondern mehr als ein Staat: das Gottesvolk als Kirche.“¹³⁰⁷ Diese Aussage hat mehrere Konsequenzen: 1. Israel ist hier ein Volk und kein Staat oder Land. 2. Die Ordnung Israels ist strikt theokratisch (also noch nicht einmal hierokratisch). 3. In der Formulierung Knaufs sind Gleichheit (Gottesvolk) und Hierarchie (Kirche) enthalten.

8.2.3. Die Priesterschaft

Sacerdotes militantes

Für das Buch Numeri ist in der Exegese weithin von der Wandlung der **הַכֹּהֲנִים** zur *ecclesia militans* die Rede. Dies werde (bereits) in Num 1 vollzogen, wo der qualitative Gemeindebegriff zu einem quantitativen werde.¹³⁰⁸ Allein deshalb sei Pg in Numeri

¹³⁰⁶ Lohfink, Schichten, S. 281.

¹³⁰⁷ Knauf, Priesterschrift, S. 106.

¹³⁰⁸ Pola, Priesterschrift, S. 145 u. 301.

nicht zu finden, weil schließlich Pg pazifistisch sei.¹³⁰⁹ Wenn das so ist, entstammen sehr viele Texte im Numeribuch Nachträgen zur Priestergrundschrift oder gehören gar nicht in diese Entstehungskreise: Die Gesellschaftsentwürfe im Buch Numeri enthalten durchaus Krieg, Bürgerkrieg und Todesstrafen.¹³¹⁰ Hier spielen die Priester eine hervorgehobene Rolle.

Ein wichtiger Text ist hier Num 25. Zunächst gibt es hier einen Unterschied zur Genesis: Ergriffen in Gen 34 noch beide Brüder Simeon und Levi das Schwert, um mit verachtenswerter Taktik und furchtbarer Gewalt die Bewohner der Stadt Sichem umzubringen, sind sie hier aufgespalten. Ein Simeonit heiratet eine Midianiterin, und der Levit Pinchas tötet beide. Nachdem in Gen 34 (im Gegensatz zu meinen Ausführungen hier) keine Wertung enthalten ist, und die Erzählung sogar mit einer Frage endet (34,31), wird Pinchas' Handeln von JHWH ausführlich und überaus positiv kommentiert: Weil sein Eifer so sei wie JHWHs Eifer, schließt JHWH mit ihm einen ewigen Bund (25,11f). Damit ist Gewalt durch Priester aus religiösen Gründen göttlich legitimiert und eine deutliche Grenze zwischen Priestern und anderen Volksangehörigen gezogen.

Allerdings verwischen sich die Eindeutigkeiten: Zunächst steht Num 25 mit den ewigen Rechten für Pinchas zum gesamten Rest des Buches sehr vereinzelt, weil Pinchas sonst nicht wirklich profiliert wird und weil sonst Gewalt durch Priester oder Leviten außer in (Gen 34;) Ex 32 nicht vorkommt. Allerdings entscheiden Quantitäten nicht über die Qualität biblischer Aussagen. Jedoch ist es vielleicht eine Spitze, dass JHWH dem eifernden Pinchas ausgerechnet einen *Friedensbund* schenkt, und zwar ewig. Er hat zwar Sühne geschaffen, aber ist nicht durch einen Friedensbund in mehrfachem buchstäblichen Sinn sein Eifern kaltgestellt?¹³¹¹ Diese beiden winzigen Details lassen es mir aber nicht derart eindeutig ausgemacht sein, dass Nachkommen des Pinchas nun immerwährende Privilegien hätten.

Ähnlich liegt der Fall mit Num 31: hier spielen sowohl Pinchas als auch sein Vater Eleasar eine hervorhoben positive Rolle. Es gibt sogar die dem Krieg folgende Reinigung, die Eleasar als Gebot JHWH an Mose dem Volk verkündet (31,21). Pinchas

¹³⁰⁹ Lohfink, Schichten; Knauf, Priesterschrift, bes. S. 106-108; ders., Audiatur; Pola, Priesterschrift, S. 94, 303f; Aurelius, Fürbitter, S. 201, stellt mit seinen Quellenzuordnungen fest: „Wenn von der Schuld Israels in P die Rede ist, dann wird nicht zugleich von der Fürbitte des Mose gesprochen. Wo die Veranlassung für Gottes Zorn fehlt, ist allerdings auch in der P-Tradition das Bild des fürbittenden Mose bewahrt worden.“

¹³¹⁰ Zu nennen sind hier neben der Musterung in Num 1 auch Num 10,35f; 14,40-45; 21,1-3.21-31.32.33-35; 25,16-18; 31 und die als Post-P angesehenen Texte Num 10,9; 32,20-23; 33,50-56. Dazu kommen noch Texte über Streit, Konkurrenzen und Rebellionen innerhalb Israels.

¹³¹¹ Letztlich bleibt unklar, was ein Friedensbund eigentlich sei. Immerhin ist ein Friedensbund im AT noch einmal erwähnt, und das ist ein umgängliches Schalom der Vereinigung aller Israeliten in Ez 37,26.

bläst die Kriegstrompeten für den göttlichen Beistand in der Schlacht (31,6). Er ist hier direkter Teilnehmer der Schlacht, aber eben nicht als Krieger, sondern sozusagen als Kriegstreiber. Die Funktionen dieser beiden sind noch die realistischsten in diesem idealen Krieg.¹³¹² Eleasar und Pinchas sind die Vorfahren Zadoks und damit auch der Zadoknachkommen, die als Redaktionskreise postpriesterschriftlicher Texte diskutiert werden.¹³¹³ Wie legitimiert sind Ansprüche, die sich auf derart irreale Darstellungen stützen?¹³¹⁴ Das einzige Argument für eine Berufung auf Eleasar kann eine behauptete besonders lange Genealogie sein. Diese besonders lange Genealogie haben aber nach dem Buch Numeri exakt alle Israeliten. So sind vielmehr die Darstellungen im Buch Numeri eher dazu angetan, Führungsansprüche, die sich auf eine lange Genealogie berufen, zurückzuweisen.

Templum militans

Zur Frage nach den kriegerischen oder gewalttätigen Zügen der dargestellten Priesterschaft gehört auch die Verteidigung des Heiligtums. Dabei gibt es grundsätzlich zwei konzeptionelle Linien: zum einen wird das Heiligtum von bewaffneten Menschen gegen alle Unbefugten verteidigt oder andere Vorkehrungen zum Schutz getroffen, zum anderen ist das Heiligtum selbst wehrhaft gegenüber jeder Verletzung der heiligen Sphäre. Im ersten Fall lassen sich Rückschlüsse auf Privilegien der hier Verantwortlichen treffen, im zweiten Fall steht eine Auffassung von Heiligkeit und göttlicher Macht im Hintergrund, die kompromisslos ist und einer effektiven theologischen Arbeit bedarf. Sozial- und religionsgeschichtliche Schlussfolgerungen sind also auf diesem Feld gut möglich. Beide Vorstellungen finden sich in vielen Kulturen und Religionen. Im Pentateuch kommt beides vor.

So wendet sich JHWH selbst gegen Priester, wenn sie falsches Opfer darbringen (Lev 10,1-2; Num 16,17-33). Auch andere Möglichkeiten der tödlichen Grenzüberschreitung durch Priester werden genannt (Lev 10,6.7.9; 16,2). Andere Fälle sind unklar in ihren Prämissen: Zunächst gehören hierhin die meisten der vielen **וּמֹת יָמֹת**-Stellen. Sodann werden diejenigen, die Blut zu sich nehmen (Lev 17,10.14) oder andere Greuel und Unrechttaten begehen (Lev 18,29; 20,9-18), aus dem Volk ausgerottet. Wie das aber

¹³¹² Hier bin ich anderer Meinung als Lohfink, Schichten, S. 310-312, der meint, Num 31 füge die kultischen Interessen der Priesterschaft und die Kriegsideologie deuteronomistischer Texte derart zusammen, dass hier eine „in der Zukunft denkbare Handlungsweise“ konzipiert sei (Zitat ebd., S. 312). Stattdessen lese ich Num 31 als Text über einen vollständig fiktiven, idealisierten und damit ad absurdum geführten Krieg.

¹³¹³ 1Chr 5,29-41; 6,35-38; 24,3.6; Esr 7,1-5.

¹³¹⁴ Während die Oberhand Eleasars über das Öl für das Licht, die Kräuter für das Räucherwerk, die Speiseopfer, das Salböl und die allgemeine Aufsicht in Num 4,16 noch verständliche Machtsicherung für nachfolgende Generationen darstellt, ist seine Rolle bei den Altarpfannen nach dem Korachordal (17,2.4), der Aschebereitung der Roten Kuh (Num 19) und der Volkszählung in Num 26 rein literarisch. Mir sind die Ableitung realer Ansprüche aus diesen Texten nicht vorstellbar.

vor sich geht, wird nicht gesagt.¹³¹⁵ Anderes ist eindeutig menschlicher Todesvollstreckung anheimgegeben (Lev 21,9; 24,10-23.17.21; Num 15,32-36).

Zwei Besonderheiten weist das Buch Numeri hier auf: Nur hier gibt es (allerdings wegen der Zugsthematik logisch) die Schutzvorkehrung, dass der Hohepriester selbst das Verpacken der Geräte übernimmt, damit die Priester aus der Sippe Kehat nicht bei einer versehentlichen Berührung des Heiligen sterben (Num 4,15.18f). Wichtiger ist, dass der Satz, dass keine Unbefugten dem Heiligtum JHWHs zu nahe kommen dürfen, weil sie dann sterben, nur im Buch Numeri (1,51; 3,10.38; 18,4f.7) vorkommt. Diese Stellen finden sich in Texten, die inhaltlich und wohl auch texthistorisch zusammenhängen. Welche Konzeption von der Unantastbarkeit des Heiligen steht hinter diesem Satz? Selten ist gesagt, *wie* diese Unbefugten sterben: Wird JHWH selbst töten oder werden die sich dort aufhaltenden Leviten und Priester das Schwert ergreifen? So wird in 8,19 den sich Nähernden mit einer Strafe oder Plage (עֲנָשׁ) gedroht, was eher auf göttlichen Ursprung schließen lässt. Dass die Leviten sich um die Wohnung lagern sollen, „damit auf die Gemeinschaft der Nachkommen Israels kein Zorn komme“ (1,53), deutet eher auf Ersteres. Die anderen Stellen sind gänzlich uneindeutig (1,51; 3,10.38; 18,4f.7).

Eine solche Theologie, dass JHWH selbst gewaltsam Verstöße ahndet, ist in Lohfinks Verständnis priesterschriftliche Theologie.¹³¹⁶ Sie wird in den weithin als Ps angesehenen Texten des Numeribuches fortgeführt. Weder eine Militarisierung der Leviten zum Schutz des Heiligtums noch eine Konzeption des Heiligen als wehrhaft verträgt sich mit Entstehungszeiten, in denen das Heiligtum JHWH zerstört war. Entweder entstammt eine solche Konzeption einer Zeit, in der es undenkbar war, dass der Tempel JHWHs (auf den die Stiftszelt-Theologie selbstverständlich übertragen wurde) jemals zerstört werden könnte. Oder diese Konzeption entstammt einer Zeit, in der es undenkbar werden *solle*, dass noch einmal der Tempel JHWHs zerstört wird. Die nachexilische Datierung dieser beiden Linien der Heiligtumskonzeption halte ich für sehr viel wahrscheinlicher, weil bei einer vorexilischen Formulierung nach der Tempelzerstörung sicherlich theologischer Erklärungsbedarf bestünde, der sich in redaktioneller Bearbeitung niedergeschlagen hätte.

¹³¹⁵ Hier kann ein anderer Strafkontext helfen: In Lev 20,2.3.6 werden Fälle von Abgötterei mit Ausrottung bestraft, hier heißt es, das Volk solle einen solchen Menschen steinigen (Lev 20,2.27). Bei diesen anderen todeswürdigen Vergehen, die nicht direkt mit der Verletzung des Heiligtums in Verbindung stehen, scheint die Gottheit auch einzugreifen: in Lev 20,20.21 heißt es, dass Männer, die mit verwandten Frauen Sexualkontakt haben, ohne Kinder bleiben müssen.

¹³¹⁶ Lohfink, Schichten, bes. S. 289f.

Die Auffassung, dass Leviten den Tempel bewaffnet schützen, bedarf einer Umsetzung, für die es zwei historische Hinweise gibt:

1. Auf einem Stein der Zinne in den Überresten des Zweiten Tempels findet sich die Inschrift, dass hier die priesterlichen Trompeter zu stehen hätten (s. Num 10,1-10 u.o. 4.4.3.3.). Da diese Tradition in der Tora aber trotz Num 10,1-10 vielgestaltig ist, könnte dieses Vorrecht doch an die Leviten übergegangen sein. Ob dieses Blasen dann historisch nur dem Freudenausdruck beim Fest (Num 10,10; 29,1; Lev 23,24f) oder auch dem Alarm im Kriegsfall (Num 10,9) dient und damit eine Verteidigungsfunktion für (Stadt und) das Heiligtum hatte, lässt sich nicht beweisen, aber annehmen.

2. 1871 fand Charles Clermont-Ganneau nördlich des sogenannten Tempelplatzes in Jerusalem eine griechisch beschriftete Tafel, die wohl aus römischer Zeit stammt (1935 ein Fragment einer sehr ähnlichen Tafel) und auch bei Josephus erwähnt wird (Bell V, 5, 2).¹³¹⁷ Wahrscheinlich gab es eine ganze Reihe von solchen Warntafeln auf griechisch und lateinisch am Ende vom Vorhof der Heiden auf das Innere des Tempels zu.¹³¹⁸ Eine Übersetzung lautet: „Kein Fremder darf betreten den Raum innerhalb der Schranke um das Heiligtum. Wer aber ergriffen werden sollte, trägt allein die Schuld, denn es folgt darauf der Tod.“¹³¹⁹ Interessanterweise stimmt ein solches Verbot nicht nur in der Aussage mit Num 1,51; 3,10.38; 18,4f.7 überein, sondern auch in der Uneindeutigkeit.¹³²⁰ Allerdings ist ein solches Verbot nur dann glaubhaft, wenn auch tatsächlich Eindringlinge sterben. Auf einen Blitzschlag wird man sich da nicht verlassen haben, sondern wird Tempelwachen eingerichtet haben; auf menschliche Todesvollstrecker weist zumindest Apg 21,27-32 hin.¹³²¹

So gehören die Numeritexte, die sich mit dem Schutz und Selbstschutz des Heiligtums befassen, in nachexilische Zeit. Von den Inhalten dieser Aussagen her und den historischen Hinweisen ist eine Konzeption und Organisation durch Tempelangehörige nicht zwingend, aber wahrscheinlich.

¹³¹⁷ Bieberstein, Bloedhorn, Jerusalem, Bd. 3, S. 104-106.

¹³¹⁸ Kroll, Spuren, S. 176, Abb. 105; Keel, Jerusalem Bd. 2, S. 1036.

¹³¹⁹ Übersetzung zit. nach Bieberstein, Bloedhorn, Jerusalem, Bd. 3, S. 105.

¹³²⁰ Hier findet sich also ein Beispiel dafür, wie nicht nur literarisch in Gestalt von Ps, sondern auch realiter priesterschriftliche Theologie umgesetzt wird (s. dazu o. u. Lohfink, Schichten, S. 289f).

¹³²¹ Untersuchungen zur Theologie von Pg und Ps muss es vorbehalten bleiben, zu überlegen, warum Ps so viele utopische Grundzüge von Pg übernahm, aber in Fragen der Gewalt reale Erfahrungen verarbeitet und damit als möglich in Betracht zog. Allerdings unterscheidet sich hier Ps von nicht-priesterschriftlichen Texten, über die Lohfink, Schichten, S. 268, zusammenfasst: „Der Krieg ist das selbstverständlich Miterzählte und als solches weder beim Verfasser noch bei den erwarteten Lesern Problematisierte.“ Tatsächlich problematisieren Num 25; 31, aber auch 1,51; 3,10.38; 18,4f.7 Gewalt und Krieg. Naturgegeben ist den Nachträgen zur Priesterschrift der Krieg und gewaltsamer Tod nicht (mehr).

Der Blick auf hierarchisch leitende Gruppen und Autoritäten im Numeribuch ergibt, dass keine Führungsfigur durchgehend unumstritten ist – und sogar JHWH muss sich durchsetzen, kann es aber auch. Wie sind einzelne Gruppen hervorgehoben?

8.2.4. Wer ist „Israel“?

Einzelne Gruppen werden ausgesprochen unterschiedlich im Buch Numeri gesehen. Wenige seien im folgenden genannt:

Männer

Während Frauen und ihre gesellschaftlichen Rollen im Buch eigens thematisiert werden (s. dazu u.), spielt explizite Männlichkeit kaum eine Rolle, so kommt זכר – „männlich“ nur in einigen wenigen Texten vor, und zwar in Num 1 und eben nicht in Num 26, sondern erst wieder in 26,62 (Zählung der Leviten). Das entspricht Num 3 (Zählung der Leviten). Ähnlich exklusiv ist 18,10, das Vorrecht der männlichen Leviten an einem Opferstück zum Verzehr.¹³²²

Warum die Männlichkeit Moses in Num 12,3 so hervorgehoben wird, bleibt offen. Auffällig ist die Betonung, dass Männer (זָכָרִים) als Kundschafter angesendet werden (zu einer Deutung s.o. 5.1.1.3.)

Frauen

Ausweislich der Texte und außerbiblischen Materialien ist der Einfluss von Frauen oder Fraueninteressen quantitativ und qualitativ größer, als er bisher in redaktionsgeschichtliche und literatursoziologische Überlegungen einbezogen wurde. Eine ganze Reihe von Texten behandeln Frauen und ihre Rechte (Num 5; 6; 27; 30; 36).¹³²³ Num 5-6 sind vielfach als auffällig bezeichnet worden, weil hier Frauen ausdrücklich berücksichtigt werden. Dabei besteht ein Gegensatz zwischen dem diskriminierenden und in jedem Fall für die Frau beschämenden Ordal einer des Ehebruchs Verdächtigen einerseits (Num 5) und der Geschlechtergerechtigkeit in der Quarantäne und im Nasirgebot andererseits (Num 5,1-4; 6,1-21). Dieser Gegensatz

¹³²² Zwei weitere Stellen sind Num 5,3, die Nennung der beiden Geschlechter und Num 31 (31,7.17(bis).18.35), den Versen über die Tötung der weiblichen und männlichen Midianiter.

¹³²³ In diese Richtung wird auch die Auseinandersetzung zwischen Mirjam und Mose um das JHWH-Prophetsein interpretiert, die überzeugend von Kessler, Mirjam, als Folie für die Auseinandersetzung zwischen Nehemia und Noadja gelesen werden. Desweiteren handeln Num 25 und 31 von (fremden) Frauen.

schaft eine Spannung der Geschlechterrollenkonzepte.¹³²⁴ Num 27 und 36 sind bereits oben angesprochen worden.

Num 30 ist ein Text über Verantwortlichkeiten in der patriarchalen Gesellschaft dieser Zeit. Hier ist in einer gewisser Parallele zu Num 6,1-21, dem Nasirgebot, geregelt, wie eine Frau zusätzliches religiöses Handeln vollziehen kann. Dabei ist Num 30,2 interessanterweise schwächer als JHWH-Gebot eingeleitet als alle anderen Texte des Buches. Zunächst spricht nicht JHWH zu Mose, sondern Mose spricht, und auch nicht zum ganzen Volk oder der versammelten Gemeinde, sondern zu den Oberhäuptern der Sippen. Die Einleitung der Regelung ist ähnlich lapidar:

וַיִּדְבֹר מֹשֶׁה אֶל־רָאשֵׁי הַמִּטּוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה:

„Folgendes Wort hat JHWH aufgetragen“ (30,2).

Dieser legitimatorische Abstand zu Geboten, die keinerlei Geschlechterfragen berücksichtigen, ist auffällig und ähnelt als einzigem in dieser Hinsicht vergleichbaren Text ausgerechnet 36,1-12.¹³²⁵ Beide Texte sind an ihrem Schluss immerhin hervorgehoben, indem das Gebot von den Schwurverantwortungen von Frauen in 30,17 noch mit einem immer noch ungewöhnlichen, aber entsprechend gewichtigen Satz abgeschlossen wird:

אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין־אָב
לְבָתוֹ בְּנִעֲרִיהָ בֵּית אָבִיהָ:

„Diese Rechte hat JHWH dem Mose aufgetragen, die zwischen einem Mann und seiner Frau [...] gelten sollen.“ (30,17)

Damit kommt der Ausdruck חק vor sowie das Gebotensein (צוה) JHWHs an Mose. חק wird im Buch nur in Num 30,17 nicht mit dem Attribut עולם – „menschengedenkenlang“ versehen,¹³²⁶ und steht nur an dieser Stelle im Plural.

Die Berücksichtigung von Frauen bzw. Fraueninteressen findet ich auch in einigen Details:

- Die Erstgeburt in Num 8,16 ist nicht am Vater orientiert (wie in 1,20), sondern an der Mutter.

¹³²⁴ Das allerdings wird durch Num 30,2-17 wiederum nuanciert, hier ist geregelt, wann und wie männliche Vormünder von Frauen deren Gelübde wieder rückgängig machen können.

¹³²⁵ Es gibt in Num 32, dem ersten Text zur „Landnahme“, zur Siedlung von Stämmen Israels außerhalb des Verheißenen Landes, kein JHWH-Gebot, sondern nur Verhandlungen zwischen Mose und den Stämmen. Hier ist ein in etwa ähnliches Abschwächen des Gebotenen zu beobachten. Es ist durchaus plausibel, dass sich dieses Phänomen der relativ späten Entstehung des Textes verdankt (Wüst, Untersuchungen), und doch wäre das kein Grund gewesen.

¹³²⁶ Sonst noch in Num 18,8.11.19.

- Auch die Stämmeordnung in Num 26 (= Gen 46) folgt im groben der Reihenfolge der Mütter und nicht der Geburt der Söhne.
- Num 5,31 kann als regelrecht feministischer Kommentarsatz gelesen werden. Er ist ein Kommentarsatz, weil er nach dem Abschluss des Textes steht. Der wurde in 5,29f bereits abschließend zusammengefasst. Nun folgt in 5,31 noch eine pointierte Zusammenfassung, die sich auf die unterschiedliche Behandlung des Mannes und der Frau konzentriert.
- Der Tod Miriams (Num 20,1) ereignet sich im ersten Monat. Das ist eine exklusive Übereinstimmung mit der Erwähnung des *בחדש הראשון* – „im ersten Monat“, in dem Pessach stattfinden soll (Num 9,1): wenn hier Miriams Tod mit Pessach – und damit der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten – zusammengebunden wird, dann erinnert diese Angabe Miriam als wichtige Gestalt des Exodus und liefert somit einen Baustein für die Verbindung von Exodus und Numeri. Ihr Todesdatum „erster Monat“ schließt desweiteren an das Ende der Flut (Gen 8,13), den Exodus und die Errichtung des Stiftszelts (Ex 40,17) an.¹³²⁷

In diesen „Frauentexten“ und den verschiedenen Details sind also eine Reihe von Auffälligkeiten zu finden, die darauf schließen lassen, dass mindestens eine Überarbeitungsgeneration zu Frauenrechten in Regelungen und Erzählungen Stellung genommen hat. So werden in den Volkszählungslisten in Num 26 nur die Frauen mit Hinweis auf ihren Namen eingeführt (26,33.46.59, s. noch 27,1).¹³²⁸

Redaktionsgeschichtliche Rückschlüsse legen sich nahe. Die Wichtigkeit der „Frauenfrage“ zeigt sich auch in der Buchstruktur, immerhin beginnt das Buch mit der Zählung explizit nur männlicher Mitglieder des Volkes, Num 27,1-11 leitet einen neuen *Buchabschnitt* ein (s.o. 5.1.1.3), und endet mit der Diskussion der Frauenfrage in Num 36. Das ist auch bei möglichen früheren Formationen des Buches so: Mit einem früheren Buchschluss in Num 27,23¹³²⁹ kommt die Diskussion um die Rechte von Töchtern an den prominenten Platz kurz vor (dem in 27,23 vermuteten) Ende des Buches zu stehen. Wenn Pg in Jos 18,1 endet, wie Lohfink und Knauf vertreten,¹³³⁰ liegt mit Jos 17 und dem Anliegen der Töchter Zelofchads eine parallele Situation vor: die „Frauenfrage“ war in Zeiten der Abfassung von Pg und dann Ps-Num so akut, dass ihr so wichtige Positionen wie der Abschluss der Korpora zugestanden wurde. Auch

¹³²⁷ Diese Daten fallen aber nur scheinbar zusammen, weil Gen 8,13 vermuten lässt, dass hier mangels Mitmenschen nicht kalendarisch gezählt wird, sondern nach den Lebensdaten Noahs.

¹³²⁸ Der einzig „männliche“ Name ist ausgerechnet der Zelofchads in der Rede seiner Töchter (27,4).

¹³²⁹ Das ist eines der diskutierten Enden von Pg, s. allein schon die kurze Notiz in Blum, Studien, S. 227; Ska, Introduction, S. 215.

¹³³⁰ Lohfink, Priesterschrift; Knauf, Priesterschaft; Lohfink, Landübereignung.

wenn Num 27,1-11; Jos 17 erst in einen bestehenden Textzusammenhang eingefügt worden sein sollen, zu einem Zeitpunkt, als diese Texte schon lange keine Schlussposition mehr besetzten, liegt mit Num 36,1-12 trotzdem ein Text vor, der heute am Buchende steht. Bedenkt man noch, dass der priesterschriftliche Schöpfungsbericht die Gleichberechtigung der Geschlechter in den Anfang seines Programms (Gen 1,26) aufnimmt, muss redaktionskritisches Arbeiten an Endgestalten des Pentateuch/von Pg und Ps(-Num) geradezu zum Arbeiten an der Geschichte der Geschlechterverhältnisse in Juda werden.¹³³¹

Es steht historisch für die nachexilische Zeit als vermutete Entstehungszeit des Gesamtbuches der Horizont des Möglichen zur Debatte. Gerade in persischer und dann in hellenistischer Zeit gibt es eine ganze Reihe von Hinweisen auf Selbständigkeit in Handel, Bau und Gewerbe.¹³³² Dass Frauen im Rahmen ihrer sozialen Stellen lesen und schreiben konnten, ist zu vermuten.¹³³³ Frauen scheinen sogar rechtsfähig gewesen zu sein, was insbesondere für Elephantine eindrücklich belegt ist – und sogar biblisch in Spr 31,10-31.

Oben wurde vorgeschlagen, die Tora als Einigungsdokument zu lesen. Auseinandersetzungen um weibliche oder weiblich dominierte Prophetenkreise womöglich um Noadja werden seit längerem als Hintergrund für die Zeichnung der Miriam vermutet.¹³³⁴ Auch die Polemik Ezechiels gegen Prophetinnen (Ez 13) kann ein Hinweis sein, warum das Buch Numeri so viele Frauentexte hat. Die merkwürdige Randstellung in einer gewissen Hervorgehobenheit der Prophetinnen im DtrG ist theologisch von Klara Butting bereits ausgewertet worden.¹³³⁵ Historisch kann die Entstehung dieser Struktur in die fragliche (lange) Zeit fallen.

Exkurs: Das Geschlecht Gottes im Buch Numeri

Sogar das Geschlecht JHWHs wird diskutiert (Num 11-12) – was auf ein junges Datum der entsprechenden Texte schließen lässt, weil religionsgeschichtlich zunächst die Männlichkeit JHWHs außer Frage steht und erst nach dem Beginn des Exils JHWH auch weibliche Züge in seinen Monotheismus buchstäblich einverleibt. In Numeri wird das Geschlecht JHWHs, sein/ihr Status als Mutter Israels diskutiert und von JHWH

¹³³¹ Das dürfte sich noch eine ganze Zeitlang durch die nachexilische Zeit gehalten haben, so hat Ilan, Gender, aufgrund von Variationen eines Textes in Qumran nachgewiesen, wie die „Frauenfrage“ ein wichtiges Kriterium im Kanonisierungsprozess war.

¹³³² Roy Yoder, Wisdom, und viele andere Studien.

¹³³³ S. auch Lohfink, Bewegung, S. 346, der die Wissens- und Schreibfähigkeitsweitergabe von Vater und Mutter durch Spr 1-9 gegeben sieht.

¹³³⁴ Kessler, Mirjam.

¹³³⁵ Butting, Prophetinnen.

selbst in Auseinandersetzung mit Miriam und Aaron negativ beschieden (Num 12,14). Mose gibt in Num 11 die Verantwortung an Gott zurück, er habe Israel, das hier als Säugling vorgestellt wird, weder empfangen noch geboren, so dass er nun auch nicht männliche Amme sein mag (Num 11,12).

Diese Textstelle wurde bereits innerhalb der Bibel verschieden ausgelegt: in Dtn 1,31 konstatiert Mose, dass Gott selbst Israel getragen habe, nicht er, und Gott sei wie ein *Mann*, der seinen *Sohn* trägt. In Ez 16,4-7 nimmt der *männliche* JHWH einen *weiblichen* ausgesetzten Säugling Jerusalem. In 1Thess 2,7 wiederum vergleicht sich Paulus einer Mutter, die ihre Kinder pflegt, stellt sich selbst also als Amme vor, genau wie Mose in Num 11,12b.

Die Rollen von Gott und Mose sind hier also geschlechtlich auf Elternschaft welchen Geschlechts auch immer ausgerichtet.¹³³⁶ Dass JHWHs Geschlecht tatsächlich diskutiert wird, weist auf eine Diskussion zur Zeit der Textabfassung.

Mischehen

Das Thema der interethnischen und interreligiösen Ehen kommt im Buch Numeri mehrfach vor, und die Texte nehmen verschiedene Positionen dazu ein. Aus Num 25 zusammen mit Num 31 schließt Fistill, dass die Mischehen-Diskussion im Hintergrund des gesamten letzten Drittels von Numeri steht.¹³³⁷ Diesen Horizont teile Num 25-36 mit den Büchern Esr; Neh, was zusammen mit anderen Argumenten eine zeitlich nahe Entstehung vermuten lässt.¹³³⁸ Leider diskutiert Fistill hier das Verhältnis von Num 25; 31 zu Num 12,1 nicht, was durch die Ehe eines Mose durchaus ein Einspruch gegen seine Auslegung wäre. Num 12,1 (s. dazu weiter u.) gehört unabhängig von der Nachträglichkeit dieses Halbverses in die Diskussion um Mischehen.

Im Anliegen der Männer Manasse (Num 36,1-12) werden sogar Heiraten zwischen den Stämmen Israels zu Mischehen. Also ist zu präzisieren: religiösen Mischehen wie Num 25; 31 gegenüber ist JHWH kompromisslos. „Ethnischen“ Mischehen wie Num 12,1 gegenüber ist JHWH positiv eingestellt. In Num 12 stellt er sich sogar expliziter als an keiner anderen Stelle vor Mose (wenn es in 12,6-8 auch um den Status als Propheten und nicht um seine Ehe geht).

¹³³⁶ Dass Mose aufgrund der „Säuglingspflege“ sogar sterben will, weil sie so anstrengend ist, verrät einerseits Kenntnisse der Textverantwortlichen über die Beschwerden der Kinderpflege, andererseits kommt der Todeswunsch doch unvermittelt.

¹³³⁷ Fistill, Israel, S. 185-197.

¹³³⁸ Allerdings von den Reinheits- und Unreinheitsansichten in Esr 9,2; Num 13,29.30 auf dieselbe Auffassung in der Tora zu schließen, die deshalb hinter Num 31 und der reservierten Meinung der Verantwortlichen zu Mischehen stehe, ist zu schnell (Fistill, Israel, S. 193): Explizit kommen zahlreiche Reinigungsregelungen in Num 31 vor – nur diese nicht. Das ist umso auffälliger, wenn die Texte aus derselben Zeit dasselbe Problem in ähnliche Richtung verhandeln.

So bleibt die Beobachtung festzuhalten, dass Mischehen unterschiedlichster Definitionen ein wichtiges Thema in der Abfassungszeit waren. Unterschiedliche Positionen dazu wurden im Buch Numeri aufgenommen.

Midian

Einmal wieder wird der Dialog zwischen Mose und Hobab, seinem midianitischen Schwager, wichtig (10,29-32). Er lehnt letztlich den abrahamitischen Segen durch Teilhabe am Volk Israel ab, nimmt sozusagen JHWH nicht an und zieht in seine eigene Region zurück. Midian und Israel sind im Buch Numeri mit dieser Handlung getrennt. Auch schweigt sich das Buch über die Gestalt Zippora, der midianitischen Ehefrau des Mose, aus ebenso wie über die diesbezügliche Verwandtschaft.¹³³⁹

Stattdessen ist der Kontakt mit Midianerinnen Grund für ein Blutvergießen innerhalb Israels (Num 25) und für einen Angriffskrieg (Num 31). Stärker kann die Distanzierung zu Midian nicht erzählt werden.

„Kusch“

Statt der Midianiterin Zippora hat Mose in Num 12,1b unvermittelt eine kuschitische Frau. Deutlich ist diese Bemerkung ein Einschub in die Erzählung um die Führung des Volkes Israel und die Stellung von Prophetie im Vergleich zu Mose als göttlichen Intimus. Unabhängig davon, wie nachträglich dieser Einschub ist, verleiht er dem Aussatz von Miriam eine doppelte Bedeutung: der schneeweiße Aussatz tritt in einen Gegensatz zur anzunehmenden dunklen Hautfarbe der Kuschitin, und zugleich hebt er trotzdem Miriam in den Status des Mose, der schließlich in Ex 4,6f denselben Aussatz hatte.¹³⁴⁰

Ausgesprochen plausibel ist hier die Deutung von Num 12,1b von Diebner, der vermutet, dass es sich bei der kuschitischen Frau des Mose um eine Frau aus der Elephantine-Gemeinde, jedenfalls um eine afrikanische Jüdin, handelt.¹³⁴¹ JHWHs Einspruch und Machtbeweis gegen Miriam und Aaron nimmt dann nicht nur Stellung zur Frage der Führung und Prophetie, sondern auch zur Kritik an der Integration von Elephantine oder anderen nordafrikanischen jüdischen Kolonien in das Volk Israel:

„Das Problem wird am heikelsten Punkt angepackt und gründlich gelöst: Bedenken gegen die ‚kuschitische‘ Frau sind nicht angebracht, ja frevelhaft, weil sie die Autorität Moses tangieren.“¹³⁴²

¹³³⁹ Dabei hätte sich eine Erwähnung nach Num 26,61 durchaus angeboten.

¹³⁴⁰ Schinkel, Aussätze.

¹³⁴¹ Diebner, Frau. S. nun auch Achenbach, Vollendung, S. 275-281.

¹³⁴² Diebner, Frau, S. 95.

Eine Korrektur an dieser These sei aber hier formuliert: Es ist nicht die Autorität des Mose, die hier in die Waagschale geworfen wird, sondern die Autorität JHWHs.

Fremde

Das Buch Numeri nimmt in verschiedenen Texten Stellung zu Gastssassen. Hier findet sich die sensationelle Notiz von der Gleichberechtigung von Fremden und Einheimischen (15,16). Wer will, darf Pessach genauso wie Israel halten (9,14).

Allerdings werden die Nicht-Israeliten, die mit Israel zusammen aus Ägypten zogen (Ex 12,38), nicht in den Volkszählungen berücksichtigt. Es scheint diese Gruppe zu sein, die in Numeri als erstes nach Nahrung klagt (11,4).¹³⁴³

Manasse

Die Rolle des Stammes Manasse ist im Buch Numeri eine besondere, in keinem anderen Buch der Tora ist Manasse derart hervorgehoben.¹³⁴⁴ Neben der Erwähnung in Volkszählungen und Genealogien geht es bei Manasse immer um Land:

Die Töchter Zelofchads setzen ein Tochtererbrecht im Familienverband durch (27,1-11), der halbe Stamm Manasse will mit Gad und Ruben jenseits des Jordan bleiben (32,32), Num 36 problematisiert die Land- und Erbfrage im Zusammenhang mit Töchtererbrecht. Dass Manasse im Verlauf von Num 32 kaum erwähnt wird und mit einigem Recht als zu einem späteren Zeitpunkt nachgetragen angesehen wird, bestätigt noch die Auffälligkeit. Auch ist der Stamm Manasse derjenige, der in Num 26 im Vergleich zur Volkszählung in Num 1 am stärksten gewachsen ist.

Welches sind die Ursachen? Manasse ist ein Stamm mit seinem Gebiet im (ehemaligen) Nordreich.¹³⁴⁵ In seinem Territorium liegt die Residenzstadt Samaria. So besteht die Möglichkeit, dass mit „Manasse“ Samarier oder sogar Samaritaner angesprochen sind, womit die Deutung Numeris als Buch über und an alle „Israel“ konkret würde.¹³⁴⁶ Ein solches Verständnis ist zur Zeit noch nicht erhärtbar, könnte aber insbesondere für

¹³⁴³ Dagegen spricht aber einerseits die unterschiedliche Bezeichnung in Ex 12,38 und Num 11,4, und andererseits das derart wiederholte Vorkommen der Wurzel **אסח** in Num 11-12, dass es als Leitwort bezeichnet werden kann: Israel wird von einer Ansammlung (**אסח**) zu einer Gesellschaft, und Num 11 ist der erste Text dazu (s.o.).

¹³⁴⁴ Das ist allein schon an der Zahl der Belege zu sehen. In Genesis kommt der Name Manasse 0,34 mal pro tausend Wörter vor, in Exodus und Leviticus gar nicht, in Deuteronomium 0,17. Dagegen in Numeri 0,84. Häufiger fällt der Name erwartbar noch in Josua (2,69) und in den Chronikbüchern (1,12 und 0,89). Das ist deshalb erwartbar, weil es in diesen Büchern um die beiden Themen geht, mit denen der Stamm Manasse zusammenzuhängen scheint: Landverteilung (Josua) und Genealogien (Chr).

¹³⁴⁵ Seebass, Numeri 2, BK, S. 178, erarbeitet, dass der Text 26,29-34* Kenntnisse aus dem Nordreich des 8. Jhs voraussetzt, also auf Archivmaterial oder eine alte Liste zurückgeht.

¹³⁴⁶ Böhm, Samaritaner, weist auf das Selbstbild in samaritanischen Quellen hin, wonach sich die Samaritaner aus Nachkommen der Stämme von Ephraim, Manasse und Levi zusammensetzten.

Trägerschaft und zeitliche Eingrenzung der Entstehung vom Numeribuch Rückschlüsse ermöglichen.

Zusammenfassung: Israel als Volk und Religion – Religiöse Grenzen der Vielstimmigkeit

Das Buch Numeri lehrt: Für die Zugehörigkeit zur Größe „Israel“ bedarf es vielleicht zweier Kriterien, in jedem Fall aber eines: Das lässliche Kriterium ist die Zugehörigkeit zu den Nachkommen Israels. Es ist auf die Volkszählungen sehr viel Wert gelegt. Aber es ist auch Menschen möglich, zu Israel gezählt zu werden, die zunächst nicht zu den Nachkommen Israels gehören: das erklärt die regelrechte Frömmigkeit von Figuren wie Bileam, aber es erklärt auch die gleichen kultischen Gebote für Gastsassen und Israel, was das Feiern von Pessach angeht (9,14, s. auch 15,14f; s. auch o.). Diese Grundauffassung teilen die Numeritexte aus Ps mit Pg in der Auslegung Polas, der erarbeitet, dass Pg eben keinen ethnischen Volksbegriff habe, sondern das Volk eine „Größe kata pneuma“ sei.¹³⁴⁷

Das notwendige Kriterium, zu „Israel“ zu gehören, ist aber die Anerkennung JHWHs. Gerade die Korach-Episode zeigt hier (ebenso wie Lev 10), dass man zu den zentralen Familien Israels gehören kann und trotzdem seinen Platz verliert. Korach gehört zu den Leviten aus der Familie Aarons, Datan und Abiram sind aus dem Stamm Ruben und damit aus dem Stamm des Erstgeborenen Jakobs, die 250 Männer sind nicht aus Geburt, sondern per Bestimmung Leitungsfiguren. Auch der Sabbatschänder kommt aus dem Volk Israel (15,32). All das zeigt: die Zugehörigkeit zum Volk Israel ist nicht unhintergebar. Mit einem bestimmten Verhalten, nämlich der Nichtbeachtung der göttlichen Autorität, sei es im Kult, sei es im Sabbatgebot, können Menschen aus Israel getilgt werden. Der einzige Fall von Götzendienst im Buch Numeri führt sogar zum blutigen Bürgerkrieg (Num 25).

Damit begrenzt sich die Vielstimmigkeit der gesellschaftlichen, politischen und sozialen Gruppen unter der Bedingung des JHWH-Glaubens. *Religiöse* Gruppen sind also nicht darunter. Ich sehe also nicht die Einheit Israels als religiöse Gemeinschaft das einzige Movens der Inhalte (wie noch de Vaulx),¹³⁴⁸ sondern sehe die gleichzeitige Behauptung von Gleichheit und Hierarchie als Movens an, zudem nicht nur der Inhalte, sondern auch der Strukturierung. Zudem ist das in Numeri vorgestellte Volk nicht eine religiöse

¹³⁴⁷ Pola, Priesterschrift, S. 168-175; Knauf, Josua, ZBK, 19f.

¹³⁴⁸ de Vaulx, Nombres.

Gemeinschaft in Toleranz, sondern eine Vielzahl gesellschaftlicher Gruppierungen unter derselben göttlichen Autorität.¹³⁴⁹

Ob das die Tugend aus der Not der Quellenreste war, steht dahin, ist aber für diese Frage auch nicht relevant. Lohfink erarbeitet, dass der Pentateuch eben nicht allein den Jerusalemer Tempelkult protegierte, weil der Pentateuch viele heterogene Stimmen und Konzepte – nach Lohfink unter der Leitung von P – in sich vereinigte.¹³⁵⁰ Mit den hier vorgestellten Ergebnissen hat auch Ps dieses Konzept weitergeführt. Allein die exklusive Autorität JHWHs, aber auch die heterogenen Textstrukturen und die heterogene Buchstruktur sowie die dargestellten heterogenen gesellschaftlichen Gruppen im Numeribuch weisen genau darauf: Die Tora im großen und das Buch Numeri im kleinen stellen ein gigantisches Einigungsangebot dar. Jedem „Israel“, gleich welcher Struktur, ist sein Platz gelassen. Wenn darüberhinaus Israel noch einig handelt, wird ihm nichts mehr unmöglich sein (s.o. 3.2.3.1 zu Num 20,1-25,1a; 4.3.2. u. 4.3.3. und im Gegenbild 4.2.1.).¹³⁵¹ Hierhin passt, dass Volkszählungen und Genealogien so viel Raum gegeben wird: Das Numeribuch hat die heterogene Adressatenschaft „aller“ Israeliten.¹³⁵²

Tatsächlich gibt es in (wahrscheinlich später entstandenen) prophetischen Texten wie Jes 2; Mi 4 die Vision von der Einigung aller Völker unter die Macht JHWHs. Müsste dem nicht die Einigung aller Judäer vorausgehen? Diese Einigung aller Judäer unter der Autorität JHWHs ist nach meiner These im Buch Numeri als möglich verschriftet.

Insgesamt konnten hier doch einige Interessengruppen benannt werden: Zum einen ist die Frage nach der Beteiligung und den Rechten von Frauen und besonders Töchtern massiv in der Redaktionszeit diskutiert. Zum anderen lassen die Bezüge auf nordafrikanische jüdische sowie (ehemalige) Nordreichsgruppen tatsächlich auf ein innerjüdisches Dokument schließen, das im Buch Numeri formuliert ist: die Vielfalt aller „Israel“ unter der Bedingung des JHWH-Glaubens. Dazu sei erinnert, dass die sogenannten Exilsgemeinden fast konsensual Adressaten des Buches sind.

¹³⁴⁹ Somit komme ich von anderen Prämissen, auf anderen Wegen und mit anderen Schlussfolgerungen zu einem ähnlichen Ergebnis wie Achenbach, *Vollendung*, S. 630, der es der Hexateuch-Redaktion zuschreibt, dass sich Israel „gegenüber den Gläubigen nicht-israelitischer Herkunft“ öffnet.

¹³⁵⁰ Lohfink, *Schichten*, S. 296f.

¹³⁵¹ Das ist die Lehre aus den Kriegen in Num 20-21, aber auch aus Bileams Wahrnehmung. Die Frage ist, ob obige Formulierung womöglich nicht umsonst an die Trmbaugeschichte, die eine Stadtbaugeschichte ist (Gen 11) erinnert. Ein Volk, das sich einig ist, kann sogar eine Stadt bauen, die das orientierende Zentrum für alle Welt bildet (Gen 11,2).

¹³⁵² Lux, *Genealogien*, passim: Er weist nach, dass Genealogien sich an alle Bildungsschichten richten.

8.3. Trägerschaften

Die vorhergehenden Untersuchungen ergeben einige Schlussfolgerungen bezüglich der Trägerschaft:

- So stimme ich der (Re)Konstruktion von Achenbach zu, dass es sich bei den jüngeren Redaktionen um theokratische Bearbeitungen handelt. Sie begründen aber m.E. nicht zuvorderst besondere Rechte einzelner priesterlicher (Träger)Gruppen, sondern sind inhaltlich ausgerichtet: Sie setzten ein konsequent monotheistisches Programm durch, das kultische, religiöse und ‚weltliche‘ Machtansprüche einerseits festsetzt, aber andererseits auch begrenzt.
- Die Redaktionen des Buch Numeri ruhen auf erheblich mehr Schultern als nur auf den Interessenvertretungen der Zadoknachkommen.¹³⁵³ Stattdessen scheint mir Milgroms Schlussfolgerung, dass deutlich mehr als eine Gruppe ihre Interessen in das Buch eingeschrieben habe, näher am Material des Buches Numeri zu sein.¹³⁵⁴
- Damit plädiere ich dafür, sich in der Literaturgeschichts(re)konstruktion des Buches Numeri von den großen Quellen/Kompositionswerken zu trennen zugunsten einer Vielzahl von Texten und Trägerkreisen.¹³⁵⁵ Ps-Num ist damit als Plural aufzufassen.
- Oben war dafür argumentiert worden, dass Ps-Num sich von Ps-Ex und Ps-Lev unterscheidet. Das wird vor allem im Sprachgebrauch deutlich, der sich in Numeri von den anderen Büchern der Tora unterscheidet. Dabei ist die Sinaiperikope III später zur Sinaiperikope I und II hinzugekommen. Zu diesem Zeitpunkt, oder besser, in diesem Zeitraum hat wohl das Buch Numeri schon bestanden. Dass die Ps-Num tragenden Gruppen eine Buchredaktion „Numeri“ verantwortet, ist nicht zwingend, aber wahrscheinlich.
- Es besteht eine bislang noch wenig ausgeleuchtete zeitliche, aber vor allem textstrukturelle Kontinuität zwischen Bibelabfassungen/Bibelredaktionen und rabbinischer Literatur. Rückschlüsse auf Datierungen der Redaktionsphasen bieten sich an, aber stehen noch so lange auf tönernen Füßen, wie Ergebnisse der Forschungen aus den Qumranarchiven, frühen Rabbinica und hellenistischem

¹³⁵³ In eine ähnliche Richtung gehen die Bedenken von Römer, Sojourn, S. 436, der zusätzlich die Existenz einer Buchredaktion anzweifelt.

¹³⁵⁴ Milgrom, Art. Numbers, ABD, S. 1148. S. auch o. Kap. 1.2.

¹³⁵⁵ Genau das ist zumeist resigniertes Ergebnis literarkritischer Untersuchungen, s. schon Wellhausen, Composition, S. 208: „In der zweiten Hälfte des Buches Numeri und im Buche Josua tritt ein Element auf, das unentschieden zwischen JE und Q schwebt und sich nicht recht bestimmen lässt.“

Judentum noch nicht breiter auf das AT angewendet sind. Derlei Forschung übersteigt die Leistungskraft einzelner WissenschaftlerInnen.

- Das hier vorgestellte literaturtheoretische Modell für die Gestaltung des Buches Numeri und eine dazugehörige Toratheologie setzt eine große Intellektualität seitens der LiteraturproduzentInnen voraus. Skepsis, es habe tatsächlich derartige intellektuelle Denker in der vorderasiatischen Antike gegeben, ist berechtigt, und doch lassen apokryphe Schriften, Texte aus Qumran und letztlich auch das Neue Testament diesen Rückschluss zu.

Priester und Leviten – Trägerschaft von PsNum?

Insbesondere Rolle, Verantwortung und Privilegien Aarons, anderer Priester und der Leviten sind Gegenstand nachexilischer Interessen gewesen. Wie skeptisch auch immer man den Thesen von Achenbach und Otto gegenüberstehen mag, die Interessen der zadokidischen Priesterschaft, wie sie sie (zusammen mit anderen Pentateuchtheorien seit langer Zeit) für die Toraredaktion annehmen, ist nicht vollständig von der Hand zu weisen.¹³⁵⁶

Wie schon im Zusammenhang mit der Figur Aarons deutlich wurde, sind Texte, die von Priestern, Leviten und deren Rechten und Pflichten handelt, ausgesprochen diffizil komponiert. Details werden wichtig, weshalb hier ergänzend zu den vielen historischen Untersuchungen der bisherigen Forschungsliteratur¹³⁵⁷ ein Blick auf die textimmanenten Aufgaben der Priester in Numeri geworfen werden soll. Sie sind durch einen merkwürdigen Umstand geprägt: Die in der Tora erzählten Aufgaben Aarons und der Priesterschaft insgesamt sind kultisch handelnder Natur.¹³⁵⁸ In Lev 10,11 wird von dem Hohepriester und seinen Nachkommen verlangt, Israel alle Gebote zu lehren (יָרָה). Tatsächlich sind es in alttestamentlichen Texten gehäuft Priester, die lehren. Das zieht sich von wohl vorexilischen Belegen (Dtn 33,10; 2 Kön 12,3; 17,27; Mi 3,11; Gericht: Dtn 17,9-11; 21,5) bis in exilische Texte (Einzelfragen: Lev 10,11 par Ez 44,23; 14,57 und Dtn 24,8; מוֹרֶה 2Chr 15,3). Im deutlich nachexilischen Bereich wird das Verb יָרָה von לָמַד – lehren/lernen (lassen) abgelöst (2Chr 17,7-9; Esr 7,10).¹³⁵⁹ לָמַד kommt im sogenannten Tetrateuch gar nicht vor. Dass also ein Priester lehrt (יָרָה) oder

¹³⁵⁶ Achenbach, Vollendung, passim.

¹³⁵⁷ S. Schaper, Priester; Rooke, Zadok's Heirs; Brutti, Development.

¹³⁵⁸ Utzschneider, Heiligtum, S. 168-182, hat aufgezeigt, dass die Priester während der Aufrichtung und Einrichtung des Zelts erst ab ihrer Einsetzung in Lev 8,33 kultisch handeln.

¹³⁵⁹ Breitmaier, Lehren, S. 94f.

unterweist (למד) ist trotz Lev 10,11 und anderer Texte nicht im Blick des Numeribuches oder des Tetrateuchs. Im Gegenteil, Aaron kommt als kultisch Handelnder vor (Num 17 u.a.), er haftet (Num 18), aber er lehrt nicht. Bestenfalls das Aufschreiben des Fluches gegen die verdächtige Ehefrau (Num 5,23) kann hier herangezogen werden: Priester konnten (nach dieser Literatur) schreiben. Aber gelehrt haben sie in Numeri nicht. Stattdessen erinnern die Zizit die Israeliten an die Gebote (Num 15,37-41) sowie die viele Denk- und Mahnmaale, oder die Israeliten bemerken ihren Fehler selbst (Num 21,7). Die buchstäblichen Denkmale in 10,9; 15,39f; 17,3.5¹³⁶⁰ haben gemeinsam, dass sie keiner Schrift bedürfen und auch sonst wortlos sind – nur ihre Einrichtung und Deutung ist in der Schrift niedergelegt. So steht z.B. das Alarmblasen der Priester in der Schlacht zur Erinnerung JHWHs an seinen Beistand (Num 10,9) im Gegensatz zu den priesterlichen Kriegspredigten in Dtn 20,2-4. Lehre oder entsprechende Reden hält Mose (Num 31,15-18; 32,6-15), nicht Aaron. Die Forderung von Lev 10,11 steht gegen viele andere Texte, in denen anscheinend alle außer Aaron lehren, und Aaron und seine Nachfolger viele Aufgaben bekleiden, aber nicht lehren. Das ist umso auffälliger, als Carr nachgewiesen hat, dass die Wissensweitergabe für späterhin biblische Texte erheblich wichtiger war als die Wissensarchivierung.¹³⁶¹ Tempelarchive sind biblisch belegt (s. nur 2Kön 22; Jer 36). Aber in Numeri werden die kultisch handelnden Personen merkwürdig frei gehalten von Lehre und Schrift. Dieses Bild ist m.E. schwer mit der These in Einklang zu bringen, dass die Trägerschaft von PsNum Priester seien.

Zeitliche und personelle Räume möglicher Entstehungen

Während die überwiegende Mehrzahl der ExegetInnen die Texte des Numeribuches samt und sonders in immer spätere nachexilische Zeiten stellt, halten sich mit Milgrom,¹³⁶² Ashley,¹³⁶³ Levine, Wenham,¹³⁶⁴ Frankel¹³⁶⁵ und neuerdings King¹³⁶⁶ doch laute Stimmen, die Kaufmann folgend Bedenken äußern. Diese Debatte über das Alter

¹³⁶⁰ Dazu kommt die gnädige Erinnerung JHWHs an sein Volk in Num 31,54.

¹³⁶¹ Carr, Writing; ders., Bildung, S. 185.

¹³⁶² Milgrom, Numbers, JPS, hält zum einen P für vorexilisch und zum anderen das Buch Numeri bis auf wenige Texte für älter als das Buch Deuteronomium.

¹³⁶³ Ashley, Numbers, NICOT, S. 3-7, hält ein vorexilisches Datum, möglicherweise die Zeit des vereinigten Königreiches für am wahrscheinlichsten.

¹³⁶⁴ S. schon Wenham, Numbers, OTG, S. 81-91.

¹³⁶⁵ Frankel, Murmuring Stories.

¹³⁶⁶ King, Realignment. Er datiert die kultischen Texte von P (Ex 25-Num 10) vor erzählende in Gen-Ex6. Diese seien vorexilisch. Gen-Ex 6 seien ursprünglich nicht P-Texte, um Gen 17 als Zentrum mit je vier Toledot davor und danach. Diese Texte stammten aus dem Nordreich vor der assyrischen Zerstörung und wurden von dem Redaktor, der die Heiligkeitstexte in Lev 17-26 verantwortet, mit den kultischen Texten in Ex-Num 10 zusammengefügt.

des Numeribuches gerät schnell zur Debatte über Alter und Literatursoziologie von P(g); die von beiden Seiten vorgebrachten Argumente sind häufig Deduktionen ausgehend von grundsätzlichen Annahmen.

Alle die Überlegungen im Zusammenhang mit der Annahme, Numeri sei das jüngste, in Teilen als „nachendredaktionell“ einzustufende Buch, stehen dem Faktum gegenüber, dass Texte, die sich im Buch Numeri finden, auch außerbiblisch, nämlich in der Bileam-Inschrift und den Silberamuletten von Ketef Hinnom und dem Krughenkel aus Kuntillet Adschrud belegt sind.¹³⁶⁷ Dazu kommt das Zitat bei Hekataüs von Abdera.¹³⁶⁸ Damit gehört ausgerechnet Numeri zu denjenigen Büchern des AT, deren Texte in der Antike am breitesten belegt sind – wenn auch Qumran das Gegenteil zeigt. Wahrscheinlich ist: Viele Texte, die sich heute im Numeribuch finden, enthalten theologische und textliche *Traditionen*, die durchaus in vorexilische Zeiten zurückgehen (das Brunnenlied ist ein Beispiel für einen Text, der sogar als Text aus dieser Zeit erhalten ist). Sie alle sind aber in den Kontext des Buches gestellt, das Überstrukturierung und zugleich im Gegenteil Parataxe als theologisches und soziologisches Dokument darstellt. Neben die inhaltlichen Textaussagen ist also die Botschaft gestellt, dem Verlauf des Buches zu folgen und damit einer Suche.

Diese *hauptsächlichen Formierungsphasen* werden m.E. zu Recht von der Mehrzahl europäischer ExegetInnen in die Perserzeit gestellt.¹³⁶⁹ Insbesondere in den Diskussionen und Turbulenzen um die Frage nach Rückkehr und Wiederaufbau Jerusalems, des Tempels, „Israels“ ist eine Situation zu finden, auf die das Buch Numeri antworten kann. Dass die spätesten Texte des Buches in der Erwähnung der Kittäer als Bezug auf die Alexanderzeit in 24,24 zu finden sein kann, wird plausibel angenommen.¹³⁷⁰

¹³⁶⁷ Dabei besteht die Gemeinsamkeit der Inschrift von De'ir Alla und Num 22-24 wohl tatsächlich nur im Namen des Propheten Bileam, und die Silberamulette und die Inschrift auf dem Krughenkel enthalten im groben denselben Text, der starke Ähnlichkeiten zu Num 6,24-26 aufweist.

¹³⁶⁸ Zit. nach Lohfink, Prolegomena, S. 183 Anm. 7: „Vielleicht das älteste Bibelzitat außerhalb der Bibel selbst findet sich um 300 v.Chr. in der Beschreibung des jüdischen Volkes durch Hekataüs von Abdera: *prosge/graptai de kai/ toi=j no/moij e)pi/ teleuth=j o/(ti Mwdh=j a/kou/saj tou= Qe(= ou= ta/de le/gei toi=j) loudai/oij*, „Am Ende ihrer Gesetze ist sogar die Feststellung zugefügt: Das sind die Worte, die Mose von Gott gehört und den Juden verkündet hat“ (erhalten bei Diodorus Siculus, Bibliotheca historica [Hg. v. F.R. Walton: Cambridge MA: Harvard University 1967] 40.3.6). Das vermutlich durch einen jüdischen Informanten vermittelte und deshalb etwas freie Zitat reproduziert Lev 27,34 oder Num 36,13, vermutlich Num 36,13.“

¹³⁶⁹ S. z.B. Schmid, Reichsautorisation, S. 495. Er sieht einzelne Erweiterungen noch bis in die Makkabäerzeit. Dabei argumentiert er vor allem mit apokalyptischen Vorstellungen der Prophetenbücher, die sich in der Tora noch nicht fänden. S. auch die ausführliche Begründung der Datierung in die Perserzeit bei Crüsemann, Tora, S. 381-393.

¹³⁷⁰ S. z.B. Schmitt, Suche, S. 272f.

Dass die *Redaktion* des Numeribuches die letzte Buchredaktion in der Tora darstellt, ist unter den „Spätdatierern“ Konsens. Dass sie mit einer der letzten Gesamtreaktionen der Tora insgesamt zusammenfällt, ist möglich, sogar wahrscheinlich. Die hauptsächlichen Formierungsphasen und die Gesamtreaktionen folgen deshalb wahrscheinlich zeitlich nah aufeinander, wenn meine Gesamtauslegung plausibel ist. Dann wäre ein akutes Interesse gegeben, einen bzw. viele Beiträge zu veröffentlichen zur Frage danach, wer oder was Israel sei und wie sich die Beziehung zu JHWH darstelle.

Textrelational gibt es auch eine Fülle an Material. Da viele ExegetInnen seit vielen Jahrzehnten genau dies erarbeiten, kann ich das hier beim besten Willen nicht ausbreiten. Schon im 19. Jahrhundert sind eine Fülle von Korrespondenzen zwischen Ezechiel und Numeri herausgearbeitet worden.¹³⁷¹ Neben vielen einzelnen Stellen ist es denkbar, dass der in beiden Büchern konstitutive Erzählzug, dass JHWH mit dem Volk mitzieht (Num 10; Ez 3), zwei gleiche Antworten auf dieselbe Frage darstellen. Ob das deshalb auch dieselben VerfasserInnenkreise sind oder in welchem sonstigen womöglich zeitlichen Verhältnis sie stehen, steht dahin. Während im Ezechielbuch JHWH mit ins Exil zieht, ist es im Numeribuch sehr wichtig, dass JHWH überall dort bei seinem Volk ist, wo es ist – wenn es JHWH als seinen Führer akzeptiert. Dies scheint mir ein wichtiger theologischer Unterschied zu sein. Die Ähnlichkeiten von Stiftszelt und Ezechiels Vision des künftigen Tempelstadt (Ez 40-48) sind im groben konsensfähig. Erheblich interessanter ist aber ein Detail: So vermutet Miller, dass das dreißigste Jahr in Ez 1,1 sich nicht auf eine Königsregentschaft, sondern auf das Lebensalter Ezechiels bezieht. Als Priester würde er nach Num 4,3.23.30 im dreißigsten Lebensjahr den Priesterdienst antreten.¹³⁷² Das würde die vielen Datierungen im Ezechielbuch vollständig in ein chronologisches System stellen. Noch weiter ist in Num 4 geregelt, dass Priester im Lebensalter dreißig bis zum Lebensalter fünfzig am Stiftszelt ihren Dienst tun. Überzeugend an Millers Vorschlag ist, dass das letzte Datum im Ezechielbuch in Ez 40,1 genannt wird, und das ist das 25. Jahr der Gefangenschaft. Das ist genau zwanzig Jahre nach der ersten Berufung Ezechiels (1,1 mit 1,2 und 40,1). Dass Num 4 eine nachträgliche Regelung mit Blick auf Ez 1,1; 40,1 sei, ist erheblich unwahrscheinlicher als eine Gestaltung von Ez 1,1; 40,1 in Anpassung an Num 4. Damit aber liegt hier auch ein Hinweis auf die *Anerkennung* dieser Numeripassage als einen regelrecht halachischen Text vor. Wann allerdings Ez 1,1; 40,1 entstanden ist, ist unklar. Aber damit steht eine Regelung der Tora Pate für die Strukturierung dieses Prophetenbuchs. das ohnehin eine ganze Reihe von redaktionskritisch auswertbaren und ausgewerteten Ähnlichkeiten zum Buch Numeri aufweist.

Literatursoziologisch schließe ich mich den überaus plausiblen Überlegungen von Lohfink an, der darlegt, dass es in Zeiten der Entstehung der späteren Bibeltexthe voralexilisch für lange Zeit wohl nur ein Exemplar gab¹³⁷³ und in der josianischen Zeit von vielen Interessengruppen an der theologischen und historischen Arbeit, die dann in Teilen dessen, was wir heute als deuteronomistisches Werk ansehen, umgesetzt wurde.¹³⁷⁴ Im Exil waren dann relativ sicher auch Rechtsgelehrte an der Entstehung

¹³⁷¹ S. dazu Graf, Bücher, S. 81ff; Nöldeke, Untersuchungen 67-69. Auch Josua und Numeri haben gemeinsame Texthorizonte, wie Auld und Douglas erarbeitet haben. Knauf, Josua, ZBK, datiert diese Bezüge in die Hexateuchredaktion.

¹³⁷² Miller, Year, S. 500f. Miller hat hier einige Nennungen der Lebensspanne von dreißig bis fünfzig nicht erwähnt (Num 4,3.23.30.35.39.43.47).

¹³⁷³ Lohfink, Bewegung, S. 338. S. auch Knauf, Adressatenkreise.

¹³⁷⁴ Lohfink, Bewegung, S. 352-358.

dieser Texte beteiligt. Sie hatten aber kaum legislative Befugnisse. Dies habe das Eindringen von Utopien in die Tora erleichtert.¹³⁷⁵ Mit dem Buch Numeri bewegen wir uns nach überzeugender Meinung der Mehrzahl der Forschenden zumeist in nachexilischer Zeit. Utopisches kam in vorangehender Studie viel zum Vorschein.

Unter Lohfinks ‚rechtsgelehrten Utopisten‘ könnten dann m.E. Gruppen zu finden sein, die sowohl theologisch als auch politisch interessiert waren, ein solches theologisch-soziales Programm von „Israel“ zu konzipieren. Aus diesen Kreisen sind später diejenigen Gruppen hervorgegangen, die wir als rabbinisch bezeichnen.

Wenn Numeri tatsächlich Identitätsdiskussionen spiegelt, muss es Gruppen gegeben haben, die eine wie auch immer aktuelle Gestalt a) umsetzten, b) kontrollieren konnten und c) die eine solche Buchstruktur als Ausdruck einer konsensfähigen Theologie sahen.

Das wiederum setzt voraus: a) es braucht spezialisierte Schreiber mit einem relativ großen mündlichen und schriftlichen Archiv. Das bedeutet, es braucht eine staatsähnliche Arbeitsteilung und Infrastruktur.

b) und c) Es bedarf einer Lesefähigkeit oder Torarezeptionsmöglichkeiten von zumindest den Leitungsfiguren der verschiedenen berücksichtigten Gruppen. Es bedarf einer Identität von Toratext nicht (nur) als Speicher-, sondern (auch) als Kommunikationsmedium.¹³⁷⁶ Damit stehen nur recht späte Redaktionsdaten zur Debatte.

Das „Israel-Dokument“, das im Buch Numeri entworfen ist, hat, unabhängig von der Plausibilität meiner Thesen, dafür gesorgt, dass das Judentum sich als Volk und als Religion bewahren konnte. Mit der Tora hatte es nicht nur ein portatives Vaterland, sondern auch eine nie versiegende Quelle von Deutungsmöglichkeiten.

¹³⁷⁵ Lohfink, *Bewegung*, S. 365.

¹³⁷⁶ Dass Texte grundsätzlich kein Speichermedium, sondern ein Kommunikationsmedium sind, ist eine der Prämissen bei Hardmeiers textpragmatischer Bibelwissenschaft. Das scheint mir aber unnötigerweise eine der beiden Hauptfunktionen von „Text“ auszublenden.

9. Zusammenfassung und Ausblick

Der Aufbau des Buches Numeri erweist sich nicht nur als bislang ungelöst, er bildet auch eine Schnittstelle von offenen oder umstrittenen Fragen, so dass sich die Probleme addieren. Bisher hat kein Strukturvorschlag die Mehrheit der Forschenden am Buch überzeugen können, obwohl ausgesprochen viele Vorschläge gemacht wurden. So kann die Erwartung, das Buch Numeri müsse zumindestens in den Erzähltexten einen fortlaufenden roten (Handlungs)Faden haben, nur enttäuscht werden. Die Alternative, ob die Tora eine Erzählung oder ein Gesetzbuch sei, geht an dem Buch Numeri vorbei. Im Gegenteil, nach dem gängigen Verständnis von Kohärenz stellt das Buch Numeri eine ungeordnete oder zerordnete Ansammlung von Texten dar. Quer dazu stehen Hypothesen zu Gestalt, Stil, Umfang, Inhalt und Alter verschiedener „Quellen“ und Redaktionen, betreffend Pg, Ps, Pss, Nicht-P (vielleicht ehemals J oder ehemals eine Quelle unbekannter Provenienz) und D. Kaum ein Detail zu den Quellen ist auch nur mehrheitsfähig. So gehen nicht nur im Buch Numeri die Quellen verloren, sondern auch das Buch selbst gerät unter dieser Fragestellung aus dem Blick. (**Kap. 1**)

Obwohl die jeweiligen Textabgrenzungen konsensfähig sind, lässt sich kaum ein übergreifendes Strukturprinzip finden. Der Gründe sind viele: bereits eine Textsortenbestimmung für die einzelnen Texte ist selten möglich, vom Kleinsten bis ins Große enthält Numeri eine Vielzahl von Formen, von denen selten klar ist, welche dominiert. Die Problemfelder häufen sich im letzten Drittel des Buches, so erscheint die Bileamperikope als unverhältnismäßig umfangreicher Textblock im inkohärenten Numeribuch. Die Landnahme ist „irgendwie“ Thema im letzten Drittel, aber hier steht weder Inhalt und Begriff fest, noch Umfang der Texte noch Abgrenzung eines Textbereichs, in dem diese „Landnahme“ nun vorherrschend sei. Darüberhinaus werden dem Buch Numeri ganze Textbereiche abgesprochen, indem Num 1-10 Teil der Sinaiperikope sei und deshalb genuin zu Ex 19-Lev 26(27) gehöre und nicht zum Buch Numeri. Das letzte Drittel wiederum bestehe überwiegend oder womöglich vollständig aus Nachträgen ohne inhaltliche, sondern nur zeitliche Ordnung: diese Texte seien hinter ein fertiges „Buch“* Numeri „gefügt“ worden. Dass damit mehr als die Hälfte des Buches diesem eigentlich abgesprochen wird, ist unglaublich. Das wird vollends deutlich in der Deklaration von Num 36 als solch ein zeitliches Supplement, was von nahezu allen ExegetInnen vertreten wird. Das in 36 angesprochene Problem liegt aber in der Sache. Die damit verbundenen Annahmen der Buchentstehung, an die nur noch angefügt werden konnte, sind historisch ausgesprochen unwahrscheinlich.

Folgerichtig wird allen Ernstes dem Buch Numeri der Buchstatus abgesprochen, obwohl es kein einziges antikes Dokument gibt, das auch nur darauf hindeutet. Im Gegenteil

gibt es nur Belege für die Fünzfzahl der Tora-Bücher. Die anzunehmenden redaktionellen Teile Anfang und Ende der Torabücher sind miteinander verkettet und voneinander abgegrenzt, so dass die fünf Buchgestalten deutlich betont werden *ebenso* wie ihr Zusammenhang. Bis auf basale Makrostrukturen sind wenige Erzählungen und wenige Gebote in Numeri auf ihren Fortlauf aus vorherigen Büchern angewiesen. „Doppelte“ Erzählungen wie insgesamt größere Doppelungen haben jeweils ihre kontextuelle Funktion, die also nicht auf Überlieferungsfehler oder phantasielose Mehrfachverwendung schließen lässt, sondern auf konzeptuelle Gründe. Dies alles lässt eine vorläufige These zu: Numeri ist eine Biblia in der Tora. Sehr viele Textsorten, sehr viele Themen enthaltend vereinigt es Heterogenes in eine „Einheit“ (**Kap. 2**).

Wie werden Texte voneinander abgetrennt, wie werden diese heterogenen Themen und Inhalte eingeleitet, so dass Tradenten nicht eingriffen, sondern diesen Text über Jahrtausende überlieferten? Eine Analyse der einzelnen Gliederungssysteme ergibt, dass das Buch nicht in sauber voneinander scheidbare Blöcke einteilbar ist. Neue Strukturen, neue Abschnitte ergeben sich sukzessive. Zusätzlich beginnen immer wieder gleichförmige Textorganisationen, die aber wieder abbrechen, und nicht direkt anschließend von einer anderen abgelöst werden. Die Textgliederungen sind vielfältig, Hierarchien werden selten hergestellt. Sogar Buchteile ergeben sich nicht. Dabei weisen die Texte, die handlungsleitend sind, sozusagen halachisch, eher einen durchschaubaren Aufbau und wiederkehrende Einleitungs- und Legitimierungssignale sowie Autoritätsbekundungen auf. In Quellenfragen stellt sich heraus, dass sich Pentateuchtexte, die wohl Ps zuzurechnen sind, von Texten in anderen Büchern unterscheiden, die wohl auch Ps zuzurechnen sind. Das hat zur Folge, dass die ohnehin nur „Supplement (irgendeiner Art und Couleur) zu P“ bezeichnende Sigle „Ps“ nach Büchern zu differenzieren ist, hier also haben wir es mit Ps-Num zu tun. Damit verweigert das Buch Numeri einen Aufbau: gerade die 40 Jahre hätten sich mindestens für die Gruppe von RedaktorInnen angeboten, die diesen Text in Num 14,33f verantworteten; schließlich findet sich diese Einteilung der Wüstenzeit auch in Num 33,38. Die Textgrenzen werden sehr häufig durch das Auftreten der jeweiligen Handlungsträger und der Einführung eines neuen Themas markiert zusammen mit verschiedenen wenn auch nicht eindeutigen Gliederungsmarkierungen (**Kap. 3**).

Das Buch hat viele Modi des Erzählens (linear, multilinear, paradigmatisch und kumulativ sind oben dargestellt). Das alles hat verschiedene Konsequenzen für den Aufbau des Buches. Die Erzählweisen zeigen, wie viele Texte Kohärenzen sprengen. Einige Erzählzüge stellen Zusammenhänge zwischen Texten her, viele andere weiten Zusammenhänge derart aus, dass Kohärenzen nicht mehr existieren. Neben den verschiedenen und nicht regelgefolgten Gliederungssignalen ziehen auch die

verschiedenen Erzählweisen unterschiedliche Aufbaustrukturen nach sich. Dabei ergibt sich, dass die Textabgrenzungen und Erzählweisen auf den Text/ die Texte ausgerichtet sind, und nicht auf die Rezipierenden (**Kap. 4**).

Der Blick auf die Buchstrukturen zeigt, was lange vor dieser Studie in der Forschung mehrheitsfähig war: der Buchrahmen in Num 1; 26 und 27,1-11; 36,1-12 ist stark betont. Im Gegensatz zu der Mehrheit der Forschenden sehe ich in Num 26 keinen Neuanfang, sondern einen Abschluss. Eine mögliche Grenze zwischen Buchteilen wird durch den Anschluss von 27,1-11 verwischt. Diese Strukturen sind sicher redaktionell und reichen doch weit in die Anlage des Buches hinein. Erneut stellt sich die Frage, wie sich „Redaktion“ von „Autorschaft“ unterscheidet. Num 1-9/10/11 ist Teil der Sinaiperikope, der diesen Buchabschnitt als Abschluss des Sinaiaufenthalts konzipiert und zugleich einen Abstand zu ihm herstellt. Mit demselben Text ist Num 1-9/10/11 Teil des Numeribuches, wobei sich hier eher Abschnittsgrenzen von 9,15 (zeitlich) oder 12,16 (lokal) nahelegen. Die ungleichzeitige Überlagerung von Erzählstrukturen und damit die Konkurrenz möglicher Buchteile ist im ersten Buchdrittel beispielhaft sichtbar (**Kap. 5**).

Auch dies stellt eine Ähnlichkeit zu späteren rabbinischen Textstrukturen dar. Kohärenz ist weder über die Zeiten noch über die Kulturen universal. Andere Modelle von Kohärenz scheinen eher dem Text Numeri angemessen zu sein. Numeri ist nicht das einzige Beispiel für Texte, die keine Kohärenz als Darstellungsprinzip aufweisen. Eine ganze Reihe von narratologischen Grundannahmen sind keine anthropologischen Grundkonstanten, d.h. ihre Gültigkeit für antike vorderasiatische Texte bedarf des jeweiligen Belegs.

Damit arbeiten sowohl historisch-kritische Exegesen als auch narratologische im Grunde anachronistisch. Der gleichfalls anachronistische Begriff von Enzyklopädie/Hypertext benennt die Haupteigenschaft von Numeri als Metatext: strukturelle und inhaltliche Parataxe und der Versuch, alles zu enthalten. In jedem Fall lehrt vorliegende Studie, unbedingt induktiv vorzugehen, weil die literarische Struktur des Buches Numeri nicht der anderer Bücher entspricht und man sich besser daran erinnert, dass es im Alten Testament keinen generellen Textbegriff, noch überhaupt ein Wort für „Text“¹³⁷⁷ oder einen irgend ausgearbeiteten Literaturbegriff gibt.¹³⁷⁸ Eine biblische alttestamentliche Literaturwissenschaft kann sogar 22 literarische

¹³⁷⁷ Schniedewind, Textualization, S. 97f. bestenfalls der Ausdruck ספר könnte unter anderem „Text“ heißen.

¹³⁷⁸ Diese Schlussfolgerung entspricht der Forderung des Assyriologen Benno Landsberger aus dem Jahr 1926, die Eigenbegrifflichkeit der untersuchten Kulturen, ihren eigenen Textbegriff herauszuarbeiten (zit. nach Morenz, Schorch, Text, S. X).

Strukturanalysen biblischer Bücher enthalten – und so wenige auch nur, wenn sie im Grundsatz an der „Endgestalt“ arbeitet. Für das Buch Numeri ergibt sich sogar noch Weitergehendes: Das Buch Numeri steht wie Metaliteratur über Literatur und ist deshalb ihren Strukturen und Bedingungen nicht unterworfen. Das Buch Numeri ist auf ein Rezipieren angelegt, das keinen Überblick über den Text zulässt, sondern nur eine Rezeption der Textfolge. Durch diesen Aufbau ermöglicht es und erzwingt häufig zugleich eine nichtlineare Lektüre. Dies ist eine Funktion der vielen sich nahelegenden und dann buchstäblich im Sande verlaufenden Strukturen. Wie in Psalm 1 propagiert ist es zudem darauf angelegt, mehrmals rezipiert zu werden. Damit liegt eine Erklärung für die Strukturierung des Buches Numeri in einer Tora-Hermeneutik, was zur Folge hat, dass Tora-Hermeneutik bereits der Tora selbst inhärent ist. Mathematik (Num 11,24-26), Wahrscheinlichkeit (Num 1; 26; 31) und Kausalität (Num 20; 21,4-9) überschreitend wird inhaltlich erzählt, was auch strukturell zum Ausdruck gebracht wird: es kann keinen Überblick über die Texte für Rezipierende geben, nur die Folge der Texte. Das wird denn auch an Num 33 sichtbar: dieser Versuch, Überblick über den gesamten Wüstenzug zu bekommen, reduziert das vorher Erzählte, einiges wird sogar weggelassen. Anderes wird in Num 33 erwähnt, was zuvor gar nicht vorkam. Das Ganze soll Kohärenzen herstellen (33,38), was es allein gelesen auch tut. Im Ko-Text des gesamten Buches setzt Num 33 der Desorientierung im Buch noch die Krone auf (**Kap. 6**).

Genau das scheint auch theologisch umgesetzt zu sein: die Gleichzeitigkeit von Unvorstellbarkeit und Berechenbarkeit. Das sind Versuche, JHWH in eine Theo-Logie fassen: es ist nicht möglich und muss doch möglich sein. JHWH wie die Tora sind nicht beherrschbar. JHWH, die Tora und der Hohepriester überschreiten Kausalität: sie sind zeitlich *und* überzeitlich, auf eine noch völlig ferne Zukunft ausgerichtet, gegenwärtig *und* ewig. Dem Volk Israel wird in sehr vielen Texten Aufmerksamkeit gewidmet. Aus der Fluchtgruppe wird eine Gesellschaft, in der sowohl Gleichheit als auch Hierarchie herrschen. Die Landnahme als drittes wichtiges theologisches Thema im Buch findet außerhalb der Tora statt. Stattdessen ist es die Landverheißung, die eine beständige Zukunftsutopie darstellt, genauso wie die Existenz ohne eigenes Land die Gegenwart prägt und doch ebenso utopisch gestaltbar ist, solange sich nur das Volk Israel von seinem Gott leiten lässt (**Kap. 7**).

So setzt das Buch Numeri eine Vielstimmigkeit um, die aus der Konzeption von Unvorstellbarkeit und Praktikierbarkeit besteht, aus der Ausdehnung von Zeitkonzepten und aus der Gleichzeitigkeit gesellschaftlicher Gleichheit und Hierarchie, die zwei Zielen geschuldet sind: ein Einigungsangebot an alle Juden zu machen, als *ein* Israel sich der Autorität JHWHs zu unterstellen, und eine Tora zu entwerfen, die für alle

denkbaren und undenkbaeren Fällen, sozusagen für alles Praktizierbare und Unvorstellbare, Befragungsobjekt zu sein. Für den Text heißt das: „aktuelle“ politische Konflikte finden sich in Texten über uralte Zeiten. Damit ist die Einschreibung aktueller Fragen in die Mosezeit nicht nur schnöde Interessenverfolgung mithilfe der Moseautorität, sondern genuines Arbeiten an der Gestaltung von Theologie für Zeiten des Exils – auch im Übergang zur Diaspora – und Fragen der Identitätssuche. Die Einschreibung gegenwärtiger Generationen ist Teil des Textes (**Kap. 8**). „structure is theology“.¹³⁷⁹

¹³⁷⁹ Milgrom, Numbers, JPS, S. xxii.

10. Quellen- und Literaturverzeichnis

10.1. Abkürzungsverzeichnis

Die Abkürzungen für Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke folgen dem Abkürzungsverzeichnis zur Theologischen Realenzyklopädie. Hg. von Siegfried Schwertner. 2., überarb. u. erw. Aufl. Berlin – New York 1994.

Benutzte Abkürzungen, die nicht oder anders bei Schwertner verzeichnet sind:

AGWB = Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel

BE = Biblische Enzyklopädie

BI = Biblical Interpretation

BIS = Biblical Interpretation Series

BZAR = Beihefte zur Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte

FCB = Feminist Companion to the Bible (I= First Series; II= Second Series)

KFB = Kompendium Feministische Bibelauslegung. Hg. von Luise Schottroff und Marie-Theres Wacker. Gütersloh 1998.

LHB = Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies (ehemals JSOT.S)

RBL= Revue of Biblical Literature

VL= Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Zweite, völlig neu bearb. Aufl. unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter. Hg. von Kurt Ruh (Bd. 1-8) und Burghart Wachinger (Bd. 9-14). Berlin – New York 1978-2008.

ZAR = Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte

10.2. Quellen- und Literaturverzeichnis

10.2.1. Quellen und antike Texte

A. Bibel und Bibelübersetzungen

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Hg. von K. Elliger u.a. Stuttgart ⁴1990.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes. Hg. von A. Rahlfs. Stuttgart ⁹1971.

The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Bd 1: The Pentateuch according to Targum Onkelos. Hg. von Alexander Sperber. Leiden 1959.

Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Hg. von August von Gall. Gießen 1918.

B. Vorderer Orient und Biblische Umwelt

Gardiner, A.H.: Ancient Egyptian Onomastica. Oxford 1947.

Renz, Johannes, Wolfgang Röllig: Handbuch der althebräischen Epigraphik. 3 Bde. Darmstadt 1995.

C. Jüdische nachbiblische Schriften

Josephus: Against Apion. With an English Translation by H. St. J. Thackeray. Cambridge [1926] 1976 (= Loeb Classical Library 186).

Josephus: Contra Apionem. Buch I. Einleitung, Text, Textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar von Dagmar Labow. Stuttgart 2005 (= BWANT 167).

Josephus: Jewish Antiquities. 5 Bde. With an English Translation by H. St. J. Thackeray, Bd. 2-5 by Ralph Marcus. Cambridge [1930-1963] 1978-1980.

Philonis opera quae supersunt. Hg. von Leopold Cohn, [Paul Wendland](#) und Siegfried Reiter. 7 Bde, Berlin [1896–1930] 1962/63.

Ginzberg, Louis: The Legends of the Jews. 7 Bde. Philadelphia [1909] 1937.

D. Rabbinische Schriften

Mischnajot. Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebräischer Text mit Punktation, deutscher Übers. und Erklärung. Hg. von A. Sammt u.a. 6 Bde. Basel ²1986.

Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übers. von Ludwig Goldschmidt. 12 Bde. Frankfurt/M. ³1996.

תלמוד בבלי. 16 Bde. Jerusalem o.J.

Yoma, Versöhnungstag. Übers. von Friedrich Avemarie. Tübingen 1995 (= Übersetzung des Talmud Yerushalmi II/4).

Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri. Übers. u. erkl. von Karl Georg Kuhn. Stuttgart 1959 (= Rabbinische Texte II: Tannaitische Midraschim).

Jacob Neusner: Sifre to Numbers. An American Translation and Explanation. 2 Bde. Atlanta 1986.

Midrash Rabbah. Numbers. Übers. von Judah J. Slotki. 2. Bde. London ³1961.

Bereschit rabba. Hg. von J. Theodor, Chr. Albeck. 2. Aufl 1965 (Nachdruck 1996).

Midrasch Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Hg. von August Wünsche. [1892] Hildesheim 1999.

מקראות גדולות. 8 Bde. Jerusalem o.J.

Bamberger, Selig (Übers.): Raschis Pentateuchkommentar. Nachdr. der 3. Aufl. Basel 1975.

E. Antike Schriftsteller und Kirchenväter

Aurelius Augustinus: *De Civitate Dei*. 2 Bde. Turnhout 1955 (= CC Series Latina 48-49).

W. M. Lindsay (Hg.): *Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum*. Oxford 1911.

Anicii Manlii Severini Boethii in *Isagogen Porphyrii Commenta*. Hg. von Samuel Brandt. Wien 1906.

10.2.2. Hilfsmittel und Nachschlagewerke

Gesenius, Wilhelm: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 17. Aufl. Berlin – Göttingen – Heidelberg 1962.

Wilhelm Gesenius' *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearb. von Emil Kautzsch. [28., vielfach verb. u. verm. Aufl. 1909] Hildesheim – Zürich – New York 1995.

Ginsburg, C.D: *Introduction to the Masoretic-Critical Edition of the Hebrew Bibel*. New York 1966.

Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh 1991.

Gössmann, Elisabeth u.a. (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. 2., vollst. überarb. und gründl. erw. Aufl. Gütersloh 2002.

Grimm, Jacob, Wilhelm Grimm (Hg.): *Deutsches Wörterbuch*. 33 Bde. München 1999.

Jastrow, M.: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. 2 Bde. New York 1950.

Joüon, P., T. Muraoka: *A Grammar of Biblical Hebrew*. Rom 1996 (= Subsidia 14/1–2).

Kelley, Page H., Daniel S. Mynatt, Timothy G. Crawford: *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*. Grand Rapids 1998.

Krauss, Samuel: *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*. 2 Bde. [Berlin 1898-1899] Hildesheim u.a. 1987.

Koehler, L., W. Baumgartner: *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. 5 Bde. 3. Aufl. Leiden 1967-1995.

Powell, Mark Allan: *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. New York u.a. 1992 (= *Bibliographies and Indexes in Religious Studies* 22).

Sparks, Kenton L.: *The Pentateuch. An Annotated Bibliography*. Grand Rapids 2002.

Würthwein, Ernst: *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*. 5. neubearb. Aufl. Stuttgart 1988.

10.2.3. Kommentare (zeitlich geordnet)

Hirsch, Samson Raphael: Der Pentateuch übersetzt und erläutert. Vierter Teil: Numeri. Tel Aviv o.J.

Dillmann, A.: Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua. Leipzig 1886 (= KEH).

Baentsch, B.: Exodus – Leviticus – Numeri. Göttingen 1903 (= HK 2).

Gray, G.B.: A Critical and Exegetical Commentary on Numbers. 2. Aufl. Edinburgh 1903 (= ICC 4).

Holzinger, Herbert: Numeri. Leipzig – Tübingen 1903 (= KHC 4).

Noth, Martin: Das 4. Buch Mose. Numeri. 4. unveränd. Aufl. [1966] Göttingen 1982 (= ATD 7).

Snath, N.H.: Leviticus and Numbers. London 1967 (= NCB).

J. de Vaulx, Les Nombres. Paris 1972 (= SB).

Budd, Philip J.: Numbers. Waco 1984 (= WBC 5).

Milgrom, Jacob: Numbers. Philadelphia/ New York 1990 (= JPS Torah Commentary).

Scharbert, Josef: Numeri. Würzburg 1992 (= NEB 27).

Levine, B.A.: Numbers. 2 Bde. New York 1993 (= AB).

Ashley, Timothy R.: The Book of Numbers. Grand Rapids 2. Aufl. 1995 (= NICOT)

Antonelli, Judith S.: In the Image of God. A Feminist Commentary on the Torah. London 1995.

Frankel, Ellen: The Five Books of Miriam. A Woman's Commentary on the Torah. New York 1996.

Staubli, Thomas: Die Bücher Levitikus, Numeri. Stuttgart 1996 (= NSK.AT 3).

Wenham, Gordon J.: Numbers. Sheffield 1997 (= OTG).

Schmidt, Ludwig: Das 4. Buch Mose. Numeri 10,11-36,13. Göttingen 2004 (= ATD 7,2).

Frevel, Christian: Numeri. In: Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon. Hg. von Erich Zenger. Stuttgart [2004] 3. Aufl. 2005. (Abkürzung StAT)

Knierim, Rolf P., George W. Coats: Numbers. Grand Rapids – Cambridge 2005 (= FOTL 4).

Seebass, Horst: Numeri. Neukirchen 1993ff (= BK IV).

10.2.4. Literaturverzeichnis

Achenbach, Reinhard: Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch. Wiesbaden 2003 (= BZAR 3).

Achenbach: Numeri und Deuteronomium. In: ders., Eckart Otto (Hg.): Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk. Göttingen 2004, S. 123-134.

Albertz, Rainer: Wieviel Pluralismus kann sich eine Religion leisten? Zum religionsinternen Pluralismus im alten Israel. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität. Gütersloh 1995, S. 193-213.

Albertz, Rainer: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. 2 Bde. 2., durchges. Aufl. Göttingen 1997 (= Grundrisse zum Alten Testament 8).

Alt, Albrecht: Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925). In: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. 3 Bde. Bd. 1. München 1953.

Alter, Robert: The Art of Biblical Narrative. New York 1981.

Artus, Olivier: Etudes sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13. Fribourg – Göttingen 1997 (= OBO 157).

Assmann, Jan: Text und Kommentar. Eine Einführung. In: ders., Burkhard Gladigow (Hg.): Text und Kommentar. München 1995 (= Archäologie der literarischen Kommunikation IV), S. 9-31.

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997.

Auerochs, Bernd: Art. Text, literaturwissenschaftlich. In: RGG⁴ 8, Sp. 196f.

Auld, A. Graeme: Rez. zu Reinhard Achenbach, Eckart Otto (Hg.): Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk. Göttingen 2004. In: RBL 11 (2005).

Aurelius, Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament. Lund 1988 (= CG.OT 27).

Bach, Alice: Good to the Last Drop. Viewing the Sotah (Numbers 5.11-31) as the Glass Half Empty and Wondering How to View it Half Full. In: Cheryl Exum, David J.A. Clines (Hg.): The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. Sheffield 1993 (= JSOT.S 143), S. 26-54.

Bach, Alice: With a Song in Her Heart. Listening to Scholars Listening for Miriam. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 243-254.

Bach, Alice: Dreaming of Miriam's Well. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (= FCB II), S. 151-158.

Bail, Ulrike: Mit schielendem Blick. Bemerkungen zu 1Chronik 7,21b-24. In: Rainer Kessler, Kerstin Ulrich, Milton Schwantes, Gary Stansell (Hg.): „Ihr Völker alle, klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger. Münster 1997 (= Exegese in unserer Zeit 3), S. 214-225.

Bal, Mieke: Narratology. Introduction to the Theory of Narrative. 2. Aufl. Toronto – Buffalo – London 1997.

Bal, Mieke: Vielsagende Objekte. Das Sammeln aus narrativer Perspektive. In: dies., Kulturanalyse. Frankfurt/M. 2002, S. 117-145.

Baltzer, Klaus: Die Biographie der Propheten. Neukirchen 1975.

Bamberger, B.J.: Revelations of Torah after Sinai. In: HUCA 14 (1941) 97-113.

Bar-Efrat, Shimon: Die Erzählung in der Bibel. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.). Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testament. Stuttgart 2006, S. 97-116.

Bartelmus, Rüdiger: Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch. Zürich 1994.

Barthes Roland: Die Lust am Text. Frankfurt/M. [1974] 2006.

Barthes, Roland: Le Plaisir du texte. Paris [1973] 2000.

Barthes, Roland: S/Z. Frankfurt/M. 1976.

Barthes Roland: Über mich selbst. München 1978.

Barthes Roland: Fragmente einer Sprache der Liebe. 2. Aufl. Frankfurt 1984.

Bartlett, J.R.: The Use of the Word **שׂר** as a Title in the Old Testament. In: VT 19 (1969) 1-10.

Barzilai, Gavriel: ‚A Three-Day Journey’: What Happened when Someone Reads Typological Numerical Expressions Literally – A Test Case. Vortrag auf der EABS Budapest 2006.

Baumgart, Norbert C.: Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5-9. Freiburg/Br. – Basel – Wien 1999 (= HBS 22).

Baumgartner, Hans-Michael: Art. Arbor porphyriana, porphyrischer Baum. In: Joachim Ritter (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. 13 Bde., 1971-2007, Bd. 1, 1971, Sp. 493f.

De Beaugrande, Robert-Alain, Wolfgang Ulrich Dressler: Einführung in die Textlinguistik. Tübingen 1981 (= Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28).

Bechmann, Ulrike: Die Töchter ZELOFHADS. Fordernde – Erbinnen – Vertrauende. Stuttgart 2003.

Bechmann, Ulrike: Prophetische Frauen am Zweiten Tempel? Ein Vorschlag, die Töchter ZELOFHADS (Num 27) als Kultprophetinnen zu verstehen. In: BN 119/120 (2004) 52-62.

Becker, Eve-Marie: Was ist ‚Kohärenz’? Ein Beitrag zur Präzisierung eines exegetischen Leitkriteriums. In: ZNW 94 (2003) 97-121.

Beckwith, Roger T.: The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism. London 1985.

Bedenbender, Andreas: Unter Engeln und Riesen. Anmerkungen zur Stellung von Daniel, Henoch und Noah in einigen frühjüdischen Schriften. In: TuK 26 H. 100 (2003) 35-46.

Be’er, Ilana: Blood Discharge. On Female Im/Purity in the Priestly Code and in Biblical Narrative. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 152-164.

Ben Zvi, Ehud: The Closing Words of the Pentateuchal Books. A Clue for the Historical Status of the Book of Genesis within the Pentateuch. In: BN 62 (1992) 7-10.

Ben-Barak, Zafirra: Inheritance by Daughters in Israel and the Ancient Near East. A Social, Legal and Ideological Revolution. Jerusalem 2007.

Berges, Ulrich: Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt. Freiburg/Br. u.a. 1998 (= HBS 16).

Berges, Ulrich: Klagelieder. Freiburg/Br. u.a. 2002 (= HThK).

Berges, Ulrich: Das Jesajabuch als literarische Kathedrale. In: BiKi 61 (2006) 190-197.

Berlin, Adele: Biblical Poetry through Medieval Jewish Eyes. Bloomington – Indianapolis 1991.

Berns, Jörg Jochen: Baumsprache und Sprachbaum. Baumikonographie als topologischer Komplex zwischen 13. und 17. Jahrhundert. In: Kilian Heck, Bernhard Jahn (Hg.): Genealogie als Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Tübingen 2000 (= Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 80), S. 155-176.

Beuken, W., U. Dahmen: Art. שִׁיר. In: ThWAT VII, Sp. 271-284.

Bieberstein, Klaus, Hanswulf Bloedhorn: Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Bd. 3. Wiesbaden 1994 (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B, 100/3).

Bisanz, Adam J.: Linearität versus Simultaneität im narrativen Zeit-Raum-Gefüge. Ein methodisches Problem und die medialen Grenzen der modernen Erzählstruktur. In: Wolfgang Haubrichs (Hg.): Erzählforschung 1. Göttingen 1976 (= Beiheft 4 der Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik), S. 184-223.

Blenkinsopp, Joseph: The Structure of P. In: CBQ 38 (1976) 275-292.

Blenkinsopp, Joseph: The Mission of Udgahorresnet and Those of Ezra and Nehemia. In: JBL 106 (1987) 409-421.

Blenkinsopp, Joseph: Structure and Meaning in the Sinai-Horeb Narrative (Exodus 19-34). In: Eugene Carpenter (Hg.): A Biblical Itinerary. In Search of Method, Form and Content. FS George W. Coats. Sheffield 1997 (= JSOT.S 240), S. 109-125.

Blum, Erhard: Die Komposition der Vätergeschichte. Neukirchen 1984 (= WMANT 57).

Blum, Erhard: Gibt es die Endgestalt des Pentateuch? In: J.A. Emerton (Hg.): Congress Volume Leuven 1989. Leiden 1991 (= VT.S 43), S. 46-57.

Blum, Erhard: Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin 1990 (= BZAW 189).

Blum, Erhard: Das sogenannte „Privilegrecht“ in Exodus 34,11-26. Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches? In: Marc Vervenne (Hg.): Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven 1996 (= BETHL 126), S. 347-366.

Blum, Erhard: Esra, die Mosetora und die persische Politik. In: Reinhard G. Kratz (Hg.): Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden. Gütersloh 2002, S. 231-256 (= in: Trumah 9 [2000] 9-34).

Blum, Erhard: Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen. In: Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, Markus Witte (Hg.): Abschied vom Jahwisten. Berlin – New York 2002 (= BZAW 315), S. 119-156.

Blum, Erhard: Von Sinn und Nutzen der Kategorie „Synchronie“ in der Exegese. In: Walter Dietrich (Hg.): David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. Fribourg – Göttingen 2004 (= OBO 206), S. 16-30.

Blum, Erhard: 'Formgeschichte' – ein irreführender Begriff? In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testament. Stuttgart 2006, S. 85-96.

Blumenberg, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt 1986.

Böhm, Martina: Art. Samaritaner. In: wiblex. <http://www.bibelwissenschaft.de/nc/wiblex/das-bibellexikon/details/quelle/WIBI/referenz/25967/cache/fc67e0154c8388fcee0cbc1c674ea247/>, Zugriff 15.8.2010.

Borges, Jorge: Die Bibliothek von Babylon. Nachdruck der Ausgabe von 1974, Stuttgart 2000, S. 47-57.

Borst, Arno: Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie Isidors von Sevilla. In: DA 22 (1966) 1-62.

Brackert, Helmut: Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte. Heidelberg 1968.

Brandt, Peter: Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel. Bonn 2001 (= BBB 131).

Brandscheidt, Renate: Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klg 3. Trier 1983 (= TThS 41).

Braulik, Georg: Deuteronomium. Würzburg 1986-1992 (= NEB).

Breitmaier, Isa: Lehren und Lernen in der Spur des Ersten Testaments. Exegetische Studien zum 5. Buch Mose und dem Sprüchebuch aus religionspädagogischer Perspektive. Münster 2004 (= Beiträge zum Verstehen der Bibel 8).

Brettler, Marc: Cyclical and Teleological Time in the Hebrew Bible. In: Ralph Marc Rosen (Hg.): Time and Temporality in the Ancient World. Pennsylvania 2004, S. 111-128.

Brin, G.: Numbers XV 22-23 and the Question of the Composition of the Pentateuch. In: VT 30 (1980) 351-354.

Broner, E.M., Naomi Nimrod: The Women's Passover Haggada. San Francisco 1994.

Bronner, Leila Leah: Serah and the Exodus. A Midrashic Miracle. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (= FCB II), S. 187-198.

Brueggemann, Walter: The Message of the Psalms. A Theological Commentary. Minneapolis 1984 (= Augsburg Old Testament Studies).

Brutti, Maria: The Development of the High Priesthood during the Pre-Hasmonean Period: History, Ideology, Theology. Leiden 2006 (= Supplements to the Journal for the Study of Judaism 108).

Buber, Martin: Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs (1927). In: Martin Buber, Franz Rosenzweig: Die Schrift und ihre Verdeutschung. Berlin 1936, S. 211-238.

Buber, Martin: Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs. In: Werke II: Schriften zur Bibel. München 1964, S. 1131-1149.

Bühlmann, Walter, Karl Scherer: Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagewerk. 2., verb. Aufl. Gießen 1994.

Bumke, Joachim: Geschichte der deutschen Literatur im hohen Mittelalter. München 2. Aufl 1993.

Burns, Rita J.: Has the Lord Spoken Only Through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam. Atlanta 1987.

Butting, Klara: Prophetinnen gefragt. Die Bedeutung der Prophetinnen im Kanon aus Tora und Prophetie. Wittingen 2001.

Caine, Art. Numbers, Book of. In: EJ, Bd. 12, S. 1249-1254.

Camp, Claudia V.: Wise, strange and holy. The strange woman and the making of the Bible. Sheffield: Sheffield 2000 (= JSOT.S 320 = Gender, culture, theory 9).

Camp, Claudia V.: Storied Space, or, Ben Sira ‚Tells’ a Temple. In: David M. Gunn, Paula M. McNutt (Hg.): ‚Imagining Biblical Worlds. Studies in Spatial, Social and Historical Constructs. FS James W. Flanagan. London 2002 (= JSOT.S 359), S. 64-80.

Camp, Claudia V.: Of Lineages and Levites, Sisters and Strangers. Constructing Priestly Boundaries in the Postexilic Period. In: dies., Wise, Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible. Sheffield 2000 (= JSOT.S 320), S. 191-226.

Carr, David M.: Biblos Geneseos Revisited. A Synchronic Analysis of Patterns in Genesis as Part of the Torah. In: ZAW 110 (1998) 159-172, 327-347.

Carr, David M.: Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature. New York 2005.

Carr, David M.: Mündlich-schriftliche Bildung und die Ursprünge antiker Literaturen. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart 2006, S. 183-198.

Carr, David M.: Empirische Perspektiven auf das Deuteronomistische Geschichtswerk. In: Markus Witte u.a. (Hg.): Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten. Berlin u.a. 2006 (= BZAW 365), S. 1-17.

Cassuto, Umberto: A Commentary on the Book of Exodus. [1951] Jerusalem 1974.

Cerny, Jaroslav: Paper and Books in Ancient Egypt. London 1952.

Chepey, Stuart: Nazirites in Late Second Temple Judaism. A Survey of Ancient Jewish Writings, the New Testament, Archaeological Evidence, and Other Writings from late antiquity. Leiden 2005.

Chesterton, Gilbert Keith: The Angry Street. In: The Daily News. Januar 1908, o. S.

Childs, Brevard S.: An Introduction to the Old Testament as Scripture. London 1979.

Childs, Brevard S.: Exodus. A Commentary. London 1984 (= OTL).

Cholewinski, Alfred: Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie. Rom 1976 (= AnBib 66).

Clark, David J.: Delimitation Markers in the Book of Numbers. In: Marjo C.A. Korpel, Josef M. Oesch (Hg.): Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets. Assen 2005 (= Pericope 5), S. 1-20.

Clines, David J.A.: The Theme of the Pentateuch. Sheffield 1978. 2. Aufl. 1997 (= JSOT.S 10).

Clines, David J.A.: Sacred Space, Holy Places and Suchlike. In: ders., On the Way to the Postmodern. 2 Bde. Sheffield 1998. Bd. 1 (= JSOT.S 293), S. 542-554.

Coats, George W.: Conquest Traditions in the Wilderness Theme. In: JBL 95 (1976) 177-190.

- Cohn, R.L.: *The Shape of Sacred Place. Four biblical studies.* Chico 1981 (= AARSR 23).
- Cross, Frank Moore: *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel.* Cambridge 1973.
- Cross, Frank Moore: *Kinship and Covenant in Ancient Israel.* In: ders., *From Epic to Canon.* Baltimore 1998, S. 3-21.
- Crüsemann, Frank: *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes.* München 1992.
- Crüsemann, Frank: *Texte mit Widersprüchen. Beobachtungen zu ihrem Selbstverständnis am Beispiel der Flutgeschichte.* In: Morenz, Ludwig, Stefan Schorch (Hg.): *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven.* Berlin – New York 2007 (= BZAW 362), S. 197-206.
- Cryer, Frederick H.: *The Interrelationships of Gen 5,32; 11,10-11 and the Chronology of the Flood (Gen 6-9).* In: *Biblica* 66 (1985) 241-261.
- Dannenbauer, Heinrich: *Die Entstehung Europas.* In: *Von der Spätantike zum Mittelalter 2* (1962) 81-86.
- Davies, Eryl W.: *A Mathematical Conundrum. The Problem of the Large Numbers in Numbers I and XXVI.* In: *VT* 45 (1995) 449-469.
- Davies, Philip R., David M. Gunn: *Pentateuchal Patterns. An Examination of C.J. Labuschagne's theory.* In: *VT* 34 (1984) 399-413.
- Delitzsch, Franz: *Biblischer Commentar über die Psalmen.* 4., überarb. Aufl. Leipzig 1883.
- Dentan, R.C., *Art. Numbers, Book of,* In: *IDB*, S. 567-571.
- Derby, J.: *The Daughters of Zelophehad Revisited.* In: *Jewish Bible Quarterly* 25 (1997) 164-174.
- Diebner, Bernd Jörg: „... er hatte sich nämlich eine kuschitische Frau genommen“ (Num 12,1). In: *DBAT* 25 (1988) 75-95.
- Döpp, Siegmund: *Eine weithin unbekannte Schöne. Die lateinische Biblepik der Spätantike.* In: Tom Kleffmann (Hg.): *Das Buch der Bücher. Seine Wirkungsgeschichte in der Literatur.* Göttingen 2004, S. 29-52.
- Dohmen, Christoph: *Art. Sinai/Sinaiüberlieferung.* In: *RGG*⁴ 7, Sp. 1330-1332.
- Dohmen, Christoph: *Exodus 19-40.* Freiburg/Br. 2004 (= HThK).
- Donner, Herbert: *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte.* In: ders., *Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten.* Berlin – New York 1994 (= BZAW 224), S. 76-120.
- Donner, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen.* 2 Bde. 3., durchges. Aufl. Göttingen 2000.
- Douglas, Mary: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu.* Berlin 1985.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur.* Frankfurt a.M. 1986.

Douglas, Mary: In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers. Sheffield 1993 (= JSOT.SS 158).

Douglas, Mary: Balaam's Place in the Book of Numbers. In: *Man N.S.* 28 (1993) 411-430.

Douglas, Mary: *Leviticus as Literature*. Oxford 2000.

Douglas, Mary: Reading Numbers after Samuel. In: Robert Rezetko, Timothy H. Lim, W. Brian Aucker (Hg.): *Reflection and Refraction*. FS A. Graeme Auld. Leiden 2007 (= VT.S 113), S. 139-153.

Dozeman, Thomas: Geography and Ideology in the Wilderness Journey. In: Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, Markus Witte (Hg.): *Abschied vom Jahwisten*. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion. Berlin – New York 2002 (= BZAW 315), S. 173-189.

Dozeman, Thomas, Konrad Schmid (Hg.): *A Farewell to the Jahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Leiden 2006.

Dunphy, Raymond Graeme: *Daz was ein michel wunder*. The Presentation of Old Testament Material in Jans Enikel *Weltchronik*. Göppingen 1998 (= Göppinger Arbeiten zur Germanistik 650).

Eagleton, Terry: *Einführung in die Literaturtheorie*. Stuttgart 1983 (= Sammlung Metzler 246).

Ebach, Jürgen: Art. Genealogie. In: *HrwG II*. 1990.

Ebach, Jürgen: Wachtelträume. In: ders., „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“. Theologische Reden 3. Bochum 1995, S. 95-114.

Ebach, Jürgen: Das Zitat als Kommunikationsform. Beobachtungen, Anmerkungen und Fragestellungen am Beispiel biblischen und rabbinischen Zitierens. In: G. Binder, K. Ehlich (Hg.): *Religiöse Kommunikation. Formen und Praxis vor der Neuzeit*. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum VI. Trier 1996 (= BAC 26), S. 35-101 (= in: ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*. Neukirchen 1997, S. 27-84).

Ebach, Jürgen: Die Bibel beginnt mit „b“. In: ders., *Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik*. Neukirchen 1997, S. 85-114.

Eco, Umberto: *Nachschrift zum Namen der Rose*. München 1977.

Eco, Umberto: *Semiotik und Philosophie der Sprache*. München 1985.

Eco, Umberto: *Einführung in die Semiotik*. [Orig. ital. 1968] 8. Aufl. München 1988.

Eco, Umberto: *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*. [1979] München 1990.

Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*. München 1995.

Eco, Umberto: *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose und St. Collini. München 1996.

Ehrismann, Gustav: Einleitung. In: ders. (Hg.): *Rudolfs von Ems Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift. Frankfurt/M. 1915, S. v-xxxvii.

Ehrismann, Gustav (Hg.): *Rudolfs von Ems Weltchronik*. Aus der Wernigeroder Handschrift. Frankfurt/M. 1915.

Eibl, Karl (Hg.): J.W. Goethe. Gedichte 1756-1799. Frankfurt 1987-1988.

Eißfeldt, Otto: Biblos geneleos. In: ders., Kleine Schriften. Bd. 3. Tübingen 1966, S. 458-470.

Ellens, Deborah L., Numbers 5.11-31. Valuing Male Suspicion. In: J. Harold Ellens u.a. (Hrsg.), God's Word for our World. Bd.1. Biblical Studies in Honor of Simon John De Vries. London 2004 (= JSOT.S 388), S. 55-82.

Elliger, Karl: Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung. In: ZThK 49 (1952) 121-143 (= ders., Kleine Schriften zum Alten Testament. [= ThB 32], S. 174-198.

Elliger, Karl: Ich bin der Herr – euer Gott. In: ders., Kleine Schriften zum Alten Testament. [= ThB 32], S. 211-231.

Ertzdorff, Xenja von: Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert. München 1967.

Eskenazi, Tamara C.: Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era. In: JSOT 54 (1992) 25-43.

Fabry, Heinz-Josef: Der Psalter in Qumran. In: Erich Zenger (Hg.): Der Psalter in Judentum und Christentum. Freiburg/Br. u.a. 1998 (= HBS 18), S. 137-163.

Feld, Gerburgis: Levitikus. Das ABC der Schöpfung. In: KFB, S. 40-53.

Feldbusch, Elisabeth: Geschriebene Sprache. Untersuchungen zu ihrer Herausbildung und Grundlegung ihrer Theorie. Berlin – New York 1985.

Feldman, Louis: Josephus' Portrait of Moses. In: JQR 82 (1992) 285-328; 83 (1992) 7-50; 83 (1992) 301-330.

Finkelstein, Israel, Neil A. Silberman: Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel. München 4. Aufl. 2003.

Finlay, Timothy D.: The Birth Report Genre in the Hebrew Bible. Tübingen 2005 (= FAT II/12).

Finsterbusch, Karin: Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und seinem Umfeld. Tübingen 2005 (= FAT 44).

Fischer, Irmtraud: Der Männerstammbaum im Frauenbuch. Überlegungen zum Schluß des Rutbuches (4,18-22). In: Rainer Kessler, Kerstin Ulrich, Milton Schwantes, Gary Stansell (Hg.): „Ihr Völker alle klatscht in die Hände!“ FS Erhard S. Gerstenberger. Münster 1997 (= Exegese in unserer Zeit. Kontextuelle Bibelauslegung 3), S. 195-213.

Fischer, Irmtraud: The Authority of Miriam. A Feminist Rereading of Numbers 12 Prompted by Jewish Interpretations. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (= FCB II), S. 159-173.

Fischer, Irmtraud: Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel. Stuttgart 2002.

Fischer, Irmtraud: Art. Frauen in der Literatur. In: wibilex (www.wibilex.de), Zugriff 2.4.08.

Fischer, Irmtraud: Über Lust und Last, Kinder zu haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels. In: JBTh 17 (2002) 55-82.

Fishbane, Michael: *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*. New York 2005.

Fistill, Ulrich: *Israel und das Ostjordanland. Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21-36,13 im Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri*. Frankfurt 2007 (= ÖBS 30).

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt 1978.

Fox, E.: *Can Genesis be Read as a Book?* Semeia 1989.

Frankel, David: *The Murmuring Stories of the Priestly School. A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore*. Leiden 2002 (= VT.S 89).

Frei, Peter, Klaus Koch: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 2., bearb. u. stark erw. Aufl. 1996 (= OBO 55).

Frevel, Christian: *Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundschrift im Buch Leviticus*. In: Heinz-Josef Fabry, Hans-Winfried Jüngling (Hg.): *Levitikus als Buch*. Berlin 1999 (= BBB 119), S. 85-123.

Frevel, Christian: *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift*. Freiburg/Br. u.a. 2000 (= HBS 23).

Frevel, Christian: *Ein vielsagender Abschied. Exegetische Blicke auf den Tod des Mose in Dtn 34,1-12*. In: BZ.NF 45 (2001) 209-234.

Friedman, Richard Elliot: *Art. Tabernacle*. In: ABD 6, S. 292-300.

Fritz, Volkmar: *Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten*. Marburg 1970 (= MThSt 7).

Fritz, Volkmar: *Das Geschichtsverständnis der Priesterschrift*. In: ZThK 84 (1987) 426-439.

Fromm, Hans: *Volkssprache und Schriftkultur*. In: Peter Ganz (Hg.): *The Role of the Book in Medieval Culture*. Turnhout 1986 (= Bibliologia 3), S. 99-108.

Frye, Northrop: *Analyse der Literaturkritik*. Stuttgart 1964.

Frymer-Kensky, Tikva: *The Strange Case of the Suspected Sotah (Num 5,11-31)*. In: VT 34 (1984) 11-26.

Garcia Lopez, F.: *Art. torah*. In: ThWAT, Bd. 8, Sp. 597-637.

Gerstenberger, Erhard: *Das dritte Buch Mose. Leviticus*. Göttingen 1993 (= ATD 6).

Gertz, Jan Christian: *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*. Göttingen 2000 (= FRLANT 186).

Gertz, Jan Christian, Konrad Schmid, Markus Witte (Hg.): *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*. Berlin – New York 2001 (= BZAW 315).

Gese, Hartmut: *Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament*. In: ZThK 55 (1958) 127-145.

Gese, Hartmut: *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*. In: ders., *Vom Sinai zum Zion*. München 1974 (= BevTh 64), 159-167.

Gloy, Karen: Art. Zeit. In: TRE 36, 2004, S. 504-516.

Goethe, Johann Wolfgang: Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des westöstlichen Divans. In: Goethes Sämtliche Werke. Vollständige Ausgabe in 44 Bden. Bd. 5. Leipzig o.J.

Gottlieb, Isaac B.: Sof Davar. Biblical Endings. In: Prooftexts 11 (1991) 213-224.

Goldberg, Arnold: Die Schrift der rabbinischen Schriftauslegung. In: Frankfurter Judaistische Beiträge 15 (1987) 1-15.

Gómez Hernández, Paula: Die Identifikation kryptojüdischer Frauen auf der iberischen Halbinsel und in deren Kolonien mit biblischen Frauengestalten. In: lectio difficilior 1/2009 – <http://www.lectio.unibe.ch>, Zugriff 2.8.2009.

Goodnick, Benjamin: Korah and his Aspirations. In: JBQ 28/3 (2000) 177-181.

Gorman, F.: The Ideology of Ritual. Space, Time and Status in the Priestly Theology. Sheffield 1990 (= JSOT.S 91).

Graetz, Naomi: Did Miriam Talk Too Much? In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 231-242.

Graf, Karl Heinrich: Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen. Leipzig 1866.

Grafton, Anthony: Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote. Berlin 1995.

Grafton, Anthony: What Was History? The Art of History in Modern Europe. Cambridge 2007.

Greßmann, Hugo: Die Anfänge Israels. Göttingen 1914 (= SAT I/2).

Greßmann, Hugo: Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen. Göttingen 1913 (= FRLANT 18).

Grohmann, Marianne: Aneignung der Schrift. Wege einer Rezeption jüdischer Hermeneutik. Neukirchen 2000.

Grund, Alexandra: Gedenken und Bewahren. Studien zu Zeitkonzept und Erinnerungskultur Israels am Beispiel des alttestamentlichen Sabbats. Habilitationsschrift masch. Tübingen 2007.

Guillaume, Philippe: Land and Calendar. The *Priesterschrift* from Genesis to Joshua. London – New York. Sheffield 2008 (= LHB).

Gunkel, Herrmann: Die Urgeschichte und die Patriarchen. (das erste Buch Mosis). Göttingen ²1921 (= SAT 1,1).

Gunkel, Herrmann: Die israelitische Literatur. [1925] Darmstadt 1963.

Gutzkow, Karl: Wally, die Zweiflerin. Roman. Studienausgabe mit Dokumenten zum zeitgenössischen Literaturstreit. [1835] Stuttgart 1983.

Gutzwiller, Kathryn: Comments on Rolf Rendtorff. Zu Rendtorff, Rolf: Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book? In: John F.A. Sawyer (Hg.): Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas. Sheffield 1996 (= JSOT.S 227), S. 36-39.

Hamilton, Richard: *The Architecture of Hesiodic Poetry*. Baltimore 1989.

Haran, Menahem: *Bible-Scrolls at the Beginning of the Second Temple Period – the Transition from Papyrus to Skins*. In: *HUCA* 44 (1983) 114-116.

Haran, Menahem: *Book-Size and the Thematic Cycles in the Pentateuch*. In: Erhard Blum, Christian Macholz, Ekkehard W. Stegemann (Hg.): *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*. FS Rolf Rendtorff. Neukirchen 1990, S. 165-176.

Hardmeier, Christof: *Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie*. München 1978 (= *BevTh* 79).

Hardmeier, Christof: *Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18-20 und Jer 37-40*. Berlin – New York 1990 (= *BZAW* 187).

Hardmeier, Christof: *Probleme der Textsyntax, der Redeeinbettung und der Abschnittgliederung in Jer 32 mit ihren kompositionsgeschichtlichen Konsequenzen*. In: Hubert Irsigler (Hg.): *Syntax und Text. Beiträge zur 22. Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg* (1993) 49-79.

Hardmeier, Christof: *Wahrhaftigkeit und Fehlorientierung bei Jeremia. Jer 5,1 und die divinatorische Expertise Jer 2-6* im Kontext der zeitgenössischen Kontroversen um die politische Zukunft Jerusalems*. In: *Exegese vor Ort*. FS Peter Welten. Münster 2001, S. 121-144.

Hardmeier, Christof: *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*. 2 Bde. Gütersloh 2003 (= *Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel* 1).

Hardmeier, Christof: *Art. Literaturwissenschaft, biblisch*. In: *RGG*⁴ 5, Sp. 425-429.

Hardmeier, Christof: *Art. Text, bibelwissenschaftlich*. In: *RGG*⁴ 8, Sp. 198f.

Hardmeier, Christof: *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel*. Tübingen 2005 (= *FAT* 46).

Hardmeier, Christof, Regine Hunziker-Rodewald: *Texttheorie und Texterschließung. Grundlagen einer empirisch-textpragmatischen Exegese*. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*. Stuttgart 2006, S. 13-44.

Hardmeier, Christof: *Die textpragmatische Kohärenz der Tora-Rede (Dtn 1-30) im narrativen Rahmen des Deuteronomiums. Texte als Artefakte der Kommunikation und Gegenstände der Wissenschaft*. In: Morenz, Ludwig, Stefan Schorch (Hg.): *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven*. Berlin – New York 2007 (= *BZAW* 362), S. 207-257.

Hauser, Alan J.: *Sources of the Pentateuch. So Many Theories, So Little Consensus*. Vortrag auf dem Internationalen SBL-Kongress Wien 22.-26.7.2007.

Harvey, J.E.: *Retelling the Torah: The Deuteronomistic Historian's Use of Tetrateuchal Narratives*. London 2004 (= *JSOT.SS* 403).

Havea, Jione: *Elusions of Control. Biblical Law on the Words of Women*. Atlanta 2003 (= *SBL Semeia Studies* 41).

Heckl, Raik: *Moses Vermächtnis. Kohärenz, literarische Intention und Funktion von Dtn 1-3*. Leipzig

2004 (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 9).

Heinzerlein, Rüdiger: Bileams Rätsel. Die Zählung der Wehrfähigen im Numeri 1 und 26. In: ZAW 111 (1999) 404-415.

Hentschke, Richard: Satzung und Setzender. Ein Beitrag zur israelitischen Rechtsterminologie. Stuttgart 1963 (= BWANT 83).

Herder, Johann Gottfried: 95. Brief der „Briefe zu Beförderung der Humanität“. In: Herders Sämtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Berlin 1883.

Herkommer, Hubert: Art. Weltchronik. In: KLL (dtv), Bd. 23, S. 10183-10184.

Hertzberg, H.W.: Ist Exegese theologisch möglich? In: ders., Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments. Göttingen 1962, S. 101-117.

Herzl, Theodor: Altneuland. Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen. 8. Aufl. Berlin 1921.

Heesen, Peter: Art. „Historien der alten E“. In: VL² 4, Sp. 65-67.

Hieke, Thomas: Die Genealogien der Genesis. Freiburg/Br. u.a. 2003 (= HBS 39).

Holzinger, H.: Einleitung in den Hexateuch. Freiburg/Br. – Leipzig 1893.

Humboldt, Wilhelm von: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. [Berlin 1836] Bonn u.a. 1968.

Humphreys, Colin J.: The Number of people in the Exodus from Egypt. Decoding mathematically the very large numbers in Numbers I and XXVI. In: VT 48 (1998) 196-213.

Hunziker-Rodewald, Regine: König Saul und die Geister. Zur Entwicklung des Saulbildes in der Bibel und in der Geschichte ihrer Rezeption. Habil. masch. Bern 2005.

Hurowitz, Victor A.: I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in the Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings. Sheffield 1992 (= JSOT.S 115).

Ilan, Tal: The Daughters of Zelophehad and Women's Inheritance. The Biblical Injunction and its Outcome. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (= FCB II), S. 176-186.

Ilan, Tal: Silencing the Queen. The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women. Tübingen 2006 (= Texts and Studies in Ancient Judaism 115).

Jacob, Benno: Die Abzählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri. Frankfurt /M. 1909.

Jacob, Benno: Exodus. [1943] Stuttgart 1997.

Jaeger, Stephan: Erzähltheorie und Geschichtswissenschaft. In: Vera Nünning, Ansgar Nünning (Hg.): Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär. Trier 2002 (= WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 5), S. 237-263.

Jameson, Fredric: Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism. London 1991.

Janowski, Bernd: Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterschriftlichen Heiligtumskonzeption. In: ders., Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Neukirchen 1993, S. 214-246.

Janowski, Bernd: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels Israels und seiner Umwelt. In: JBTh 20 (2005) 85-110.

Janzen, J. Gerald: Song of Moses, Song of Miriam: Who is Seconding Whom? In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 187-199.

Japhet, Sarah: Conquest and Settlement in Chronicles. In: JBL 98 (1979) 205-218.

Jastram, Nathan: The Text of 4QNumb. In: Julio Trebollo Barrera, Luis Vegas Montaner (Hg.): The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March, 1991. 2 Bde. Bd.1. Leiden 1992. (= Studies on the texts of the Desert of Judah 11), S. 177-198.

Jaurant, Danielle. Rudolfs ‚Weltchronik‘ als offene Form. Überlieferungsstruktur und Wirkungsgeschichte. Tübingen – Basel 1995 (= Bibliotheca Germanica 34).

Jauss, Hans Robert: Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976. München 1977.

Jenni, Ernst: Die Präposition Kaph. Stuttgart 1994 (= Die hebräischen Präpositionen 2).

Jensen, Wilhelm: Nirwana. Ein Buch aus der Geschichte Frankreichs. Breslau 1877.

Jeremias, Jörg: Amos. Göttingen 1995 (=ATD 24,2).

Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. [1930] 6. Aufl. Tübingen 1930.

Jonker, Louis C.: Reflections of King Josiah in Chronicles. Late stages of the Josiah reception in II Chr. 34f. Gütersloh 2003 (= Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 2)

Jüngling, Hans-Winfried: Rez. zu Zenger, Psalter in Judentum und Christentum. ThR 97 (2001), Sp. 305-307.

Kamzelak, Roland: Art. Hypertext. In: Harald Fricke u.a. (Hg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. 3 Bde. Bd. 2. Berlin – New York 2000, S. 110-112.

Kaufman, Stephen A.: The Temple Scroll and Higher Criticism. In: HUCA 53 (1982) 29-43.

Keel, Othmar, Ernst Axel Knauf, Thomas Staubli: Salomons Tempel. Fribourg 2004.

Keel, Othmar: Das Hohelied. 2. Aufl. Zürich 1992 (= ZBK 18).

Keel, Othmar: Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. 2 Bde. Göttingen 2007 (= OLB IV).

Kellermann, Diether: Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10. Berlin 1970 (= BZAW 120).

Kellermann, Diether: Art. מִשְׁכָּן. In: ThWAT Bd. 5, Sp. 62-69.

Kellner, Beate: Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter. München 2004.

Kessler, Rainer: Die Querverweise im Pentateuch. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchung der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs. Diss. masch. Heidelberg 1972.

Kessler, Rainer: Das Sabbatgebot. Historische Entwicklung, kanonische Bedeutung und aktuelle Aspekte, in: Dieter Georgi u.a. (Hg.): Religion und Gestaltung der Zeit. Kampen 1994, S. 92-103.

Kessler, Rainer: Mirjam und die Prophetie der Perserzeit. In: Ulrike Bail, Renate Jost (Hg.): Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel. FS Willy Schottroff. Gütersloh 1996, S. 64-72.

Kilcher, Andreas B.: „Mathesis“ und „poiesis“. Die Enzyklopädie der Literatur 1600 bis 2000. München 2003.

Kindermann, Udo: Gattungssysteme im Mittelalter. In: Willi Erzgräber (Hg.). Kontinuität und Transformation der Antike im Mittelalter. Veröffentlichung der Kongreßakten zum Freiburger Symposium des Mediävistenverbandes. Sigmaringen 1989, S. 303-313.

King, Philip J., Lawrence Stager: Life in Biblical Israel. Louisville – London 2001 (Library of Ancient Israel).

King, Thomas J.: The Realignment of the Priestly Literature. The Priestly Narrative in Genesis and Its Relation to Priestly Legislation and the Holiness School. Eugene 2009 (= Princeton Theological Monograph Series 2009).

Kintzinger, Martin: Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter. Stuttgart 2003.

Kittler, Friedrich A.: Aufschreibesysteme 1800 – 1900. 2 Bde. 3. Aufl. München 1995.

Klein, Dorothea: Art. ‚Petrus Comestor‘. In: VL, Bd. 11, Sp. 1205-1225.

Klingbeil, Gerald: Ritual time in Leviticus 8 with special reference to the seven day period in the Old Testament. In: ZAW 109 (1997) 500-513.

Klostermann, Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig 1893.

Klüger, Ruth: Gelesene Wirklichkeit. Fakten und Fiktionen in der Literatur. Göttingen 2006.

Knauf, Ernst A.: Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabien im 1. Jahrtausend v.Chr. 2., erw. Aufl. Wiesbaden 1989 (= ADPV).

Knauf, E. Axel: Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v.Chr. Wiesbaden 1988 (= ADPV 10).

Knauf, E. Axel: Mount Hor and Kadesh Barnea. In: BN 61 (1992) 22-26.

Knauf, Ernst Axel: Audiatur et altera pars. Zur Logik der Pentateuch-Redaktion. In: BiKi 53 (1998) 118-126.

Knauf, E. Axel: Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten. In: Thomas Römer (Hg.): The Future of the Deuteronomistic History. Leuven 2000 (= BETHL 147), S. 101-118.

Knauf, E. Axel: Josua. Zürich 2008 (= ZBK 6).

Knauf, E. Axel: Die Adressatenkreise von Josua. In: Ed Noort (Hg.): The Book of Joshua. Leuven 2011 (= BETHL; im Druck).

Knierim, Rolf: Art. אִלֵּן . In: THAT Bd. 1, Sp. 870-872.

Knierim, Rolf: The Composition of the Pentateuch. In: SBL Seminar Papers 24, 1985, S. 393-415.

Knierim, Rolf P.: The Book of Numbers. In: Erhard Blum, Christian Macholz, Ekkehard W. Stegemann (Hg.): Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff. Neukirchen 1990, S. 155-163.

Koch, Klaus: Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung. In: ZThK 55 (1958) 36-51.

Koch, Klaus: Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Göttingen 1959 (= FRLANT 53).

Koch, Klaus: P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung. In: VT 37 (1987) 446-467.

Koch, Klaus: Der Psalter und seine Redaktionsgeschichte. In: Klaus Seybold, Erich Zenger (Hg.): Neue Wege der Psalmenforschung. Freiburg/Br. 1994 (= HBS 1), S. 243-277.

Koch, Klaus: Die Toledot-Formeln als Strukturprinzip des Buches Genesis. In: Stefan Beyerle u.a. (Hg.): Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung. FS Horst Seebass. Neukirchen 1999, S. 183-191.

Koch, Klaus: Imago Dei – Die Würde des Menschen im biblischen Text. Göttingen 2000 (= Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 18/4).

Köhler, Erich: Der literarische Zufall, das Mögliche und die Notwendigkeit. München 1973.

Kratz, Reinhard G.: Translatio Imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld. Neukirchen 1991 (= WMANT 63), S. 225-255.

Kratz, Reinhard G.: Die Tora Davids. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters. In: ZThK 93 (1996) 1-34 (= in: ders., Das Judentum im Zeitalter des Zweiten Tempels. Tübingen 2004 (= FAT 42), S. 280-211.

Kratz, Reinhard G.: Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik. Göttingen 2000 (= UTB 2157).

Kramer, Phyllis Silverman: Miriam. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (= FCB II), S. 104-133.

Krispenz, Jutta: Die doppelte Frage nach Heterogenität und Homogenität: Die Literarkritik. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart 2006, S. 215-232.

Krochmalnik, Daniel: Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum. Stuttgart 2003 (= NSK.AT 33/5).

Kroll, Gerhard: Auf den Spuren Jesu. Leipzig 1973.

Krüger, Thomas: Psalm 90 und die „Vergänglichkeit des Menschen“. In: Biblica 75 (1994) 191-219.

Koeppen, Wolfgang: Jacob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch. Frankfurt 1992.

Küchler, Max: Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt. Göttingen 2007 (= OLB IV,2).

Kugler, Hartmut: Mittelalterliche Weltkarten und literarische Wissensvermittlung. Zur Erdbeschreibung Rudolfs von Ems. In: Horst Brunner, Nobert Richard Wolf (Hg.): Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache. Wiesbaden 1993 (= Wissensliteratur im Mittelalter 13), S. 156-176.

Kuhl, Curt: Die „Wiederaufnahme“ – ein literarkritisches Prinzip? In: ZAW 64 (1952) 1-11.

Labuschagne, Casper J.: The Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. The key to its literary structure. In: VT 32 (1982) 268-296.

Labuschagne, Casper J.: Additional Remarks on the Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch. In: VT 34 (1984) 91-95.

Labuschagne, Casper J.: Pentateuchal Patterns. A Reply to P.R. Davies and D.M. Gunn. In: VT 34 (1984) 407-413.

Lang, Bernhard: Art. Numeri. In: NBL, Sp. 945-947.

Lee, Won W.: Punishment and Forgiveness in Israel's Migratory Campaign. Grand Rapids 2003.

Lemche, Nils Peter: Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhundert v.Chr. Stuttgart – Berlin – Köln 1996 (= BE 1).

Leneman, Helen: Miriam Re-Imagined, and Imagery Women of Exodus in Musical Settings. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 2000 (=FCB II), S. 134-150.

Leisering, Christina, Susanna und der Sündenfall der Ältesten. Eine vergleichende Studie zu den Geschlechterkonstruktionen der Septuaginta- und Theodotionfassung von Dan 13 und ihren intertextuellen Bezügen. Wien – Berlin 2008 (= Exegese in unserer Zeit 19).

Leutzsch, Martin: Stilistische und rhetorische Analysen der Bibel. Unveröff. Materialsammlung.

Leutzsch, Martin: Paratexte. Vom Beiwerk des Buches der Bücher. Unveröff. Manuskript. 2002.

Leveen, Adriane B.: Memory and Tradition in the Book of Numbers. Cambridge 2008.

Levenson, Jon D.: Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence. Princeton 1988.

Levin, Christoph: Der Jahwist. Göttingen 1993 (= FRLANT 157).

Levin, Christoph: Rez. Zu Gertz, Witte, Schmid, Abschied vom Jahwisten. In: ThR 69 (2004) 329-344.

Levin, Christoph: Rez. zu Veijola, Moses Erben. In: ThLZ 127 (2002) Sp. 40f.

Levin, Christoph: Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters. In: VT 54 (2004) 83-90.

Levine, B.A., Numbers, Book of, in IDB Suppl, S. 631-634.

Levinson, Bernard M.: The Case for Grounding Biblical Hermeneutics upon the Diachronic Method. In: Tibor Fabiny (Hg.): Literary Theory and Biblical Hermeneutics. Szeged 1992.

Liedke, G.: Art. Chqq, THAT I, Sp. 626-633.

Liedke, Petersen: Art. Tora, THAT II, Sp. 1032-1043.

Link, Christian: Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. 2 Bde. Gütersloh 1991 (= HST 7).

Lipton, Diana: Longing for Egypt. And Other Unexpected Biblical Tales. Sheffield 2008 (= Hebrew Bible Monographs 15).

Littner, Jacob: Aufzeichnungen aus einem Erdloch. München 1948.

Lohfink, Norbert: Die Ursünden in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. In: G. Bornkamm, Karl Rahner (Hg.): Die Zeit Jesu. FS Heinrich Schlier. Freiburg/Br. 1970, S. 38-57.

Lohfink, Norbert: Kohelet. Würzburg 1980. 5. Aufl. 1990 (= NEB).

Lohfink, Norbert: Die Priesterschrift und die Geschichte. In: ders., Studien zum Pentateuch. Stuttgart 1988 (= SBAB 4), S. 213-253.

Lohfink, Norbert: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg. In: ders., Studien zum Pentateuch. Stuttgart 1988 (= SBAB 4), S. 255-315.

Lohfink, Norbert: Die Stimmen in Deuteronomium 2. In: BZ 37 (1993) 209-235.

Lohfink, Norbert: Zur Fabel des Deuteronomiums. In: Georg Braulik (Hg.): Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium. Freiburg/Br. u.a. 1995 (= HBS 4), S. 65-78.

Lohfink, Norbert: Gab es eine deuteronomistische Bewegung? In: Walter Groß (Hg.): Jeremia und die „deuteronomistische“ Bewegung. Bonn 1995 (= BBB 98), S. 313-382.

Lohfink, Norbert: Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch. In: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V. Stuttgart 2005, S. 181-231 (= SBAB 38).

Lohfink, Norbert: Die Landübergabe in Numeri und das Ende der Priesterschrift. In: ders., Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V. Stuttgart 2005, S. 273-292 (= SBAB 38).

Luhmann, Niklas: Weltzeit und Systemgeschichte: Über Beziehungen zwischen Zeithorizonten und sozialen Strukturen gesellschaftlicher Systeme, in: Peter Christian Ludz (Hg.), Soziologie und Sozialgeschichte, Sonderheft 16 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1973, S. 81-110.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt 1984.

Lutz, Eckart Conrad: Rhetorica Divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters. Berlin – New York 1984 (= Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 206. NF 82).

Lux, Rüdiger: Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität. Gütersloh 1995, S. 242-258.

Lux, Rüdiger: Jona. Prophet zwischen 'Verweigerung' und 'Gehorsam'. Göttingen 1994 (= FRLANT 162).

Magonet, Jonathan: The Korah Rebellion. In: JSOT 24 (1982) 3-25.

Maiburger, Paul: Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung. Wiesbaden (= ÄAT 6).

Maier, Christl M.: Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiabuches. Göttingen 2002 (= FRLANT 196).

Marschies, Christoph: Und wenn wyr gleych hoch uns ruehmen, so sind wyr dennoch heyden. In: BthZ 14 (1997) 33-58.

Mathys, Hans-Peter: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Göttingen – Fribourg 1986 (= OBO 71).

Mathys, Hans-Peter: Bücheranfänge und -schlüsse. In: ders., Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien. Frankfurt/M. 2000 (= BEATAJ 47), S. 1-29.

Mathys, Hans-Peter: "Künstliche" Personennamen im Alten Testament. In: ders., Jürg Luchsinger, Markus Saur (Hg.): "... der seine Lust hat am Wort des Herrn!". FS Ernst Jenni. Münster 2007 (= AOAT 336), S. 218-249.

McEvenue, Sean: A Source-Critical Problem in Nm 14,26-38. In: Bib 50 (1969) 453-465.

McEvenue, Sean: The Narrative Style of the Priestly Writer. Rom 1971 (= Analecta Biblica 50).

McLuhan, Marshall: Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters. [1962] Bonn 1995.

Mergell, Thomas, Thomas Welskopp: Geschichtswissenschaft und Gesellschaftstheorie. In: diess. (Hg.): Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte. München 1997, S. 9-35.

Meyer, Ivo: Die Klagelieder. In: Erich Zenger u.a.: Einleitung in das Alte Testament. 5. gründl. überarb. u. erw. Aufl. 2004, S. 478-483.

Meyers, Carol: Miriam the Musician. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 207-230.

Mildenberg, Leo: Vestigia Leonis. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt. Freiburg/CH – Göttingen 1998 (= NTOA 36).

Mildenberg, Leo: Der Bar-Kochba-Krieg im Lichte der Münzprägungen. In: ders., Vestigia Leonis. Studien zur antiken Numismatik Israels, Palästinas und der östlichen Mittelmeerwelt. Freiburg/CH – Göttingen 1998 (= NTOA 36), S. 241-249.

Milgrom, Jacob: Leviticus 1-16. A new translation with introduction and commentary. New Haven 1991 (= AB 3).

Milgrom, Jacob: Art. Numbers, ABD 4, S. 1146-1155.

Milgrom, Jacob: The Chieftains' Gifts: Numbers, Chapter 7. In: Hebrew Annual Review 9 (1986) 221-226.

Millard, Matthias: Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose. Neukirchen 2001 (= WMANT 90).

Millard, Matthias: Mündlichkeit nach der Schriftlichkeit. Zur Rechtsfindung innerhalb und nach der Tora. In: Christof Hardmeier, Rainer Kessler, Andreas Ruwe (Hg.): Freiheit und Recht. FS Frank Crüsemann. Gütersloh 2003, S. 276-291.

Miller, James E.: The Thirtieth Year of Ezekiel 1:1. In: RB 99 (1992) 499-503.

Moore, George Foot: Judges. 8. Aufl. Edinburgh 1966 (= ICC).

Morenz, Ludwig, Stefan Schorch: Was ist ein Text? – Einleitung. In: diess., Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven. Berlin – New York 2007 (= BZAW 362), S. IX-XX.

Morenz, Ludwig: Wie die Schrift Text wurde. Ein komplexer medialer, mentalitäts- und sozialgeschichtlicher Prozess. In: Ludwig Morenz, Stefan Schorch (Hg.): Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven. Berlin – New York 2007 (= BZAW 362), S. 18-48.

Müller, H.-P.: Art. שֹׁרֵר. In: THAT II, Sp. 701-715.

Müllner, Ilse: Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2Sam 13,1-22). Freiburg/Br. u.a. 1997 (= HBS 13).

Navè Levinson, Pnina: Was wurde aus Saras Töchtern? Frauen im Judentum. 2., durchges. Aufl. Gütersloh 1990.

Nitsche, Stefan A.: Prophetische Texte als dramatische Texte lesen. Zur Frage nach den Textgestaltungsprinzipien in der prophetischen Literatur des Alten Testaments. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.). Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart 2006, S. 155-181.

Nöldeke, Theodor: Die s.g. Grundschrift des Pentateuchs. Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. Kiel 1869.

Noort, Ed: Bis zur Grenze des Landes? Num 27,12-23 und das Ende der Priesterschrift. In: Thomas Römer (Hg.): The Books of Leviticus and Numbers. Leuven 2008 (= BEThL 197), S. 99-119.

Noth, Martin: Das dritte Buch Mose. Leviticus. Göttingen 1962 (= ATD 6).

Noth, Martin: Das zweite Buch Mose. Exodus. 3. Aufl. Göttingen 1965 (= ATD 5).

Noth, Martin: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. [Stuttgart 1948] 3. Aufl. Darmstadt 1966.

Oeming, Manfred: Das wahre Israel. Die ‚genealogische Vorhalle‘ 1Chronik 1-9. Stuttgart – Berlin – Köln 1990.

Oesch, Joseph M.: Petucha und Setuma. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im Hebräischen Text des Alten Testaments. Göttingen 1979.

Olson, Dennis T.: The Death of the Old and the Birth of the New. The Framework of the Book of Numbers and the Pentateuch. Chico 1985 (= BJSt 72).

Oswald, Wolfgang: Moderne Literarkritik und antike Rezeption biblischer Texte. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.): Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments. Stuttgart 2006, S. 199-214.

Otto, Eckart: Forschungen zur Priesterschrift. In: ThR 62 (1997) 1-50.

Otto, Eckart: Mose der Schreiber. In: ZAR 6 (2000) 320-329.

Otto, Eckart: Forschungen zum nachpriesterschriftlichen Pentateuch. In: ThR 67 (2002) 125-155.

Otto, Eckart: Mose. Geschichte und Legende. München 2006.

Otto von Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. Hg. von A. Schmidt, W. Lammers (= *Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters* 16), Darmstadt 1960.

Parsons, Talcott, Edward A. Shils, Neil J. Smelser: *Towards a General Theory of Action*. [1951] New Brunswick 2001.

Perlitt, Lothar: Priesterschrift im Deuteronomium? In: ZAW 100 Supplement (1988) 65-88 (= In: ders., *Deuteronomium-Studien*. Tübingen 1994 [= FAT 8], S. 123-143).

Perlitt, Lothar: Sinai und Horeb. In: Herbert Donner, Robert Hanhart, Rudolf Smend (Hg.): *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. FS Walther Zimmerli. Göttingen 1977, S. 302-322 (= In: ders., *Deuteronomium-Studien*. Tübingen 1994 [= FAT 8], S. 32-49).

Petrus Comestor: *Historia scholastica*. (= PL 198), Sp. 1045-1722.

Pike, Dana M.: The Book of Numbers at Qumran. Texts and Contexts. In: Donald W. Parry, Stephen D. Ricks (Hg.): *Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30th April 1995. Leiden – New York – Köln 1996 (= *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 20), S. 166-193.

Plate, Ralf: Wie fängt die Bibel an? Zu den Vorstufen der ‚Weltchronik‘ Heinrichs von München am Beispiel der Schöpfungsgeschichte. In: ders., Andrea Rapp (Hg.): *Metamorphosen der Bibel*. Bern u.a. 2004 (= *Vestigia Bibliae* 24/25), S. 229-246.

Plum, K.F.: Genealogy as Theology. In: SJOT 1 (1989) 66-91.

Pola, Thomas: Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg. Neukirchen 1995 (= WMANT 70).

Pola, Thomas: Art. Stiftshütte. In: RGG⁴ 7, Sp. 1735.

Polak, Frank: Theophany and Mediator. The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus. In: Marc Vervenne (Hg.): *Studies in the Book of Exodus*. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven 1996 (= BETHL 76), S. 113-147.

Preuß, H.D.: Art. . תא / מע. In: ThWAT I, Sp. 485-500.

Przybilski, Martin: Spuren jüdisch-christlichen Kulturtransfers im Mittelalter. unveröff. Manuskript Trier 2006.

Rabe, Norbert: Vom Gerücht zum Gericht. Die Kundschaftererzählung Num 13.14 als Neuansatz in der Pentateuchforschung. Tübingen – Basel 1994 (= THLI 8).

von Rad, Gerhard: Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet. Stuttgart 1934 (= BZAW 65).

von Rad, Gerhard: Der Heilige Krieg im alten Israel. 5. Aufl. Göttingen 1969.

Rapp, Ursula: Das Buch Numeri. Grenzwanderungen. In: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hg.): Kompendium Feministische Bibelauslegung. Gütersloh 1998, S. 54-66.

Rapp, Ursula: Mirjam. Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel. Berlin – New York 2002 (= BZAW 317).

Reinhartz, Adele: „Why Ask My Name?“ Anonymity and Identity in Biblical Narrative. New York – Oxford 1998.

Rendtorff, Rolf: Die Gesetze in der Priesterschrift. Göttingen [1954] ²1963 (= FRLANT 62).

Rendtorff, Rolf: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin 1977 (= BZAW 147).

Rendtorff, Rolf: Leviticus. Neukirchen 1985ff (= BK 3/1).

Rendtorff, Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen 1986.

Rendtorff, Rolf: Is it Possible to Read Leviticus as a Separate Book? In: John F.A. Sawyer (Hg.): Reading Leviticus. A Conversation with Mary Douglas. Sheffield 1996 (= JSOT.S 227), S. 22-35.

Rendtorff, Rolf: Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Bd 1: Kanonische Grundlegung. Neukirchen 1999.

Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung. 3 Bde. München 1988-1989.

Römer, Thomas C.: Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung“ im vierten Buch des Pentateuch. In: Jan Christian Gertz, Konrad Schmid, Markus Witte (Hg.): Abschied vom Jahwisten. Berlin – New York 2002 (= BZAW 315), S. 215-231.

Römer, Thomas: Hauptprobleme der gegenwärtigen Pentateuchforschung. In: ThZ 60 (2004) 289-307.

Römer, Thomas: Israel's Sojourn in the Wilderness and the Construction of the Book of Numbers. In: Robert Rezetko (Hg.): Reflection and Refraction. Leiden 2007 (= VT.S 113), S. 419-445.

Römer, Thomas: De la périphérie au centre. Le livres du Lévitique et des Nombres dans le débat actuel sur le Pentateuque. In: ders. (Hg.): The Books of Leviticus and Numbers. Leuven 2008 (= BETHL 197), S. 3-34.

Ron, Z.: The Daughters of Zelophehad. In: JQR (1998) 255-272.

Rösel, Martin: Übersetzung als Vollendung der Auslegung. Studien zur Genesis-Septuaginta. Berlin – New York 1994 (= BZAW 223).

Rösel, Martin: Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt. In: Biblica 80 (1999) 506-524.

Rösel, Martin: Die Textüberlieferung des Buches Numeri am Beispiel der Bileamerzählung. In: Yohanan A.P. Goldman, Arie van der Kooij, Richard D. Weis (Hg.): Sôfer Mahîr. FS Adrian Schenker. Leiden – Boston 2006, S. 207-226.

Rooke, Deborah W.: *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*. Oxford 2000 (= Oxford theological monographs).

Rose, Martin: *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Zürich 1981 (= AThANT 61).

Rosengren, Allan: *The House of the Documentary Hypothesis*. Vortrag auf dem Internationalen SBL Kongress Wien 22.7.-26.7.2007.

Rosenzweig, Franz: *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen*. In: Martin Buber, Franz Rosenzweig: *Die Schrift und ihre Verdeutschung*. Berlin 1936, S. 239-262.

Rost, Leonhard: *Bemerkungen zu dibbār*. In: ders., *Studien zum Alten Testament*. Stuttgart u.a. 1974, S. 39-60.

Roy Yoder, Christine: *Wisdom as Woman of Substance. A Socio-Economic Reading of Prov 1-9 and 31:10-31*. Berlin 2001 (= BZAW 304).

Ruprecht, E.: *Stellung und Botschaft der Erzählung vom Mannawunder (Ex 16)*. In: ZAW 86 (1974) 269-306.

Ruwe, Andreas: *„Heiligkeitsgesetz“ und „Priesterschrift“*. Literaturgeschichtliche und rechtssystematische Untersuchungen zu Leviticus 17,1-26,2, Tübingen 1999 (= FAT 26).

Ruwe, Andreas: *The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative outline of the Priestly Sinai Story (Exod. 19:1-Num 10:10*)*. In: Rolf Rendtorff, Robert A. Kugler (Hg.): *The Book of Leviticus. Composition and Reception*. Leiden – Boston 2003, S. 55-78 (= VT.S 93).

Ryan, Marie-Laure: *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*. Johns Hopkins University Press 2001.

Saebø, M.: *Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch*. In: J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume*. Vienna 1980. Leiden 1981 (VT.S 32 = Internationaler Kongreß für alttestamentliche Bibelwissenschaften 10), S. 357-374.

Sakenfeld, Katharine Doob: *Zelophehad's Daughters*. In: *Perspectives on the Hebrew Bible. Essays in honor of Walter J. Harrelson*. 1988, S. 37-47.

Sakenfeld, Katherine Doob: *Journeying with God. A Commentary on the Book of Numbers*. Grand Rapids – Edinburgh 1995 (= ITC).

Sals, Ulrike: *Die Biographie der ‚Hure Babylon‘*. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel. Tübingen 2004 (= FAT II/6).

Sals, Ulrike, Martin Przybilski: *Babylon – Die ewige Stadt*. In: Ulrich Müller, Werner Wunderlich (Hg.): *Burgen, Länder, Landschaften*. St. Gallen 2007 (= Mittelalter-Mythen 5), S. 75-89.

Sals, Ulrike: *Bileam – der lächerliche Falschprophet? Eine Widerlegung*. in: Georg Steins, Edgar Ballhaus (Hg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispiele*. Stuttgart 2007, S. 163-188.

Sals, Ulrike: *The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22-24). Theology for the Diaspora in the Torah*. In: BI 16 (2008) 315-335.

Sals, Ulrike: Kohärenz im Buch Numeri. Eine Perspektive aus der Weltchronik Rudolfs von Ems In: Thomas Römer (Hg.): *The Books of Leviticus and Numbers*. Leuven 2008 (= BETHL 197), S. 491-506.

Sals, Ulrike: Die Überwindung linearen Zeitdenkens in der Priesterschrift am Beispiel von Aaron und Jochebed. In: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt: *Zeit wahrnehmen. Feministisch-theologische Perspektiven auf das Erste Testament*. Stuttgart 2010 (= SBS), S. 101-125.

Sarna, Nahum: *Ancient Libraries and the Ordering of the Biblical Books*. In: ders., *Studies in Biblical Interpretation*. Philadelphia 2000, S. 53-66.

De Saussure, Ferdinand: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin ²1967 (De Saussure, Ferdinand: *Cours de linguistique générale*“, Paris, ²1922).

Schaper, Joachim: *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*. Tübingen 2000 (= FAT 31).

Schart, Aaron: *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen*. Fribourg – Göttingen 1990 (= OBO 98).

Schinkel, Dirk: Mirjam als Aussätzige? Zwei Bemerkungen zu Num 12. In: ZAW 115 (2003) 94-101.

Schmale, Franz-Josef: *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Eine Einführung*. Darmstadt 1985.

Schmid, Konrad: *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches*. Neukirchen 1996 (= WMANT 72).

Schmid, Konrad: *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments*. Neukirchen 1999 (= WMANT 81).

Schmid, Konrad: Israel am Sinai. Etappen der Forschungsgeschichte zu Ex 32-34 in seinen Kontexten. In: Matthias Köckert, Erhard Blum (Hg.): *Gottes Volk am Sinai. Untersuchungen zu Ex 32-34 und Dtn 9-10*. Gütersloh 2001, S. 9-40.

Schmid, Konrad: Persische Reichsautorisation und Tora. In: ThR 71 (2006) 494-506.

Schmidt, Ludwig: Literatur zum Buch Numeri. In: ThR 63 (1998) 241-266.

Schmidt, Ludwig: Die Kundschaftererzählung in Num 13-14 und Dtn 1,19-46. Eine Kritik neuerer Pentateuchkritik. In: ZAW 114/1 (2002) 40-58.

Schmidt, Ludwig: Neuere Literatur zum Buch Numeri (1996-2003). In: ThR 70 (2005) 389-407.

Schmidt, Roderich: Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte. In: ZKG 67/68 (1955/56) 288-317.

Schmidt, Uta: *Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königsbücher*. Gütersloh 2004.

Schmitt, Hans-Christoph: Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel. Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch. In: Joachim Mehlhausen (Hg.): *Pluralismus und Identität* Gütersloh 1995 (= Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), S. 259-278.

Schniedewind, William M.: The Textualization of Torah in Jeremiah 8:8. In: Morenz, Ludwig, Stefan Schorch (Hg.): Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven. Berlin – New York 2007 (= BZAW 362), S. 93-107.

Schnocks, Johannes, Vergänglichkeit und Gottesherrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch, Berlin – Wien 2002 (= BBB 140).

Schroer, Silvia: Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels. In: Luise Schottroff, Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker (Hg.): Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen. Darmstadt 1995, S. 83-172.

Schüle, Andreas: Israels Sohn – Jahwes Prophet. Ein Versuch zum Verhältnis von kanonischer Theologie und Religionsgeschichte anhand der Bileam-Perikope (Num 22-24). Münster 2001 (= Altes Testament und Moderne 17).

Schulz, H.: Leviten im vorstaatlichen Israel und im Mittleren Osten. München 1987.

Schunck, K.-D.: Art. לֵוִי. In: ThWAT IV, Sp. 527-530.

Seebass, Horst: Zum Stand der Pentateuchforschung. Das Buch Numeri. In: Florentino Gancia Martinez (Hg.): Perspectives in the Study of the Old Testament and Early Judaism. Leiden 1998. FS Adam S. Van der Woude (= VT.S 73), S. 109-121.

Seebass, Horst: Zur juristischen und sozialgeschichtlichen Bedeutung des Töchtererbrechts nach Num 27,1-11 und 36,1-12. In: BN 102 (2000) 22-27.

Seebass, Horst: Zu Numeri 25,1-18. In: Axel Graupner, Holger Delkurt, A.B. Ernst (Hg.): Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt. Neukirchen 2000, S. 351-362.

Seebass, Horst: Rez. zu Won W. Lee, Punishment and Forgiveness. In: ThLZ 130 (2005) 155-158.

Seebass, Horst: Does the Composition of Num 1:1-10:10 make good sense? Vortrag auf dem Internationalen SBL-Kongress Wien 22.7.-26.7.2007.

Seibel, Klaudia: Cybage-Narratologie: Erzähltheorie und Hyperfiktio. In: Vera Nünning, Ansgar Nünning (Hg.): Erzähltheorie transgenerisch, intermedial, interdisziplinär. Trier 2002 (= WVT-Handbücher zum literaturwissenschaftlichen Studium 5), S. 217-236.

Seitz, Christopher R.: Theology in conflict. Reactions to the exile in the Book of Jeremiah. Berlin u.a. 1989 (= BZAW 176).

Selz, Gebhard J.: Offene und geschlossene Texte im frühen Mesopotamien: Zu einer Text-Hermeneutik zwischen Individualisierung und Universalisierung. In: Morenz, Ludwig, Stefan Schorch (Hg.): Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptische und altorientalische Perspektiven. Berlin – New York 2007 (= BZAW 362), S. 64-90.

Shemesh, Yael: A Gender Perspective on the Daughters of Zelophehad. Bible, Talmudic Midrash, and Modern Feminist Midrash. In: BI 15 (2007) 80-109.

Siebert, Folker: Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta. Münster u.a. 2001 (= Münsteraner Judaistische Studien 9).

Silver, Abba Hillel: A History of Messianic Speculation in Israel. From the First through the Seventeenth Centuries. Beacon Hill/ Boston. 1959.

Ska, Jean Louis: Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible. Bruxelles 2000 (= Le livre et le rouleau 5).

Skehan, Patrick: The Biblical Scrolls from Qumran and the Text of the Old Testament. In: *Biblical Archaeologist* 28 (1965) 87-100.

Smend, Rudolph: Die Entstehung des Alten Testaments. Stuttgart 1978.

Von Soden, Wolfram: Mottoverse zu Beginn babylonischer und antiker Epen, Mottosätze in der Bibel. In: ders., *Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament*. Hg. von Hans-Peter Müller. Berlin – New York 1985 (= BZAW 162), S. 206-212.

Sohn, R. Ruth H.: Beha'alotecha. The Silencing of Miriam. In: R. Elyse Goldstein (Hg.): *The Women's Torah Commentary. New Insights from women Rabbis on the 54 weekly Torah portions*. Woodstock 2000, S. 270-278.

Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1963.

Speyer, W. Art. Genealogie. In: *RAC* 9 (1976) 1182-1213.

Spiegel, Gabrielle M.: Genealogy. Form and Function in Medieval Historical Narrative, in: *History and Theology* 22 (1983) 43-53.

Steck, Odil Hannes: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. 14., durchges. u. erw. Aufl. Neukirchen 1999.

Steins Georg: Kanonisch lesen. In: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hg.). *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testament*. Stuttgart 2006, S. 45-64.

Stemberger, Günter: Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1989.

Sterring, Ankie: The Will of the Daughters. In: Athalya Brenner (Hg.): *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. Sheffield 1994 (= FCB I,6), S. 88-99.

Stordalen, Terje: Genesis 2,4. Restudying a locus classicus, *ZAW* 104 (1992) 163-177.

Strack, H.L.: Art. Pentateuch. In: *RE*² 15, 113-124.

Strauch, Philipp (Hg.): Jansen Enikels Werke (= Monumenta Germaniae historica. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters 3). [1891] ²1972.

Strauss, Hans: „... eine kleine Biblia“. Exegese von dreizehn ausgewählten Psalmen Israels. Neukirchen 2003 (= BthSt 56)

Struppe, Ursula: Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu k^cbod YHWH. Klosterneuburg 1988 (= ÖBS 9).

Taschner, Johannes: Die Bedeutung des Generationenwechsels für den Geschichtsrückblick in Dtn 1-3. In: *WuD* 26 (2001) 61-72.

Taschner, Johannes: Die Mosereden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung. Tübingen 2008 (= FAT 59).

Tengström, S.: Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch. Lund 1982 (= CB.OT).

Terbuyken, Peri J.: Levi, Jochebed und Pinchas in der rabbinischen Tradition. Genealogische Anmerkungen. In: BN 116 (2003) 95-104.

Timm, Stefan: Moab zwischen den Mächten. Studien zu historischen Denkmälern und Texten. Wiesbaden 1989 (ÄAT 17).

Tov, Emanuel: Textual Criticism. Minneapolis 1992.

Tov, Emanuel: Scribal Markings in the Texts from the Judean Desert. In: Donald W. Parry, Stephen D. Ricks (Hg.): Current Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls. Conference on the Texts from the Judean Desert, Jerusalem, 30 April 1995. Leiden – New York – Köln 1996 (= Studies on the Texts of the Desert of Judah 20), S. 41-77.

Tov, Emanuel: Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik. Stuttgart 1997.

Tov, Emanuel: Rewritten Bible Compositions and Biblical Manuscripts, with Special Attention to the Samaritan Pentateuch. In: Dead Sea Discoveries 5 (1998) 334-354.

Trible, Phyllis: Bringing Miriam out of the Shadows. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I, 6), S. 166-186.

Tropper, Josef: "Sie knurrten wie Hunde". Psalm 59,16, Kilamuwa:10 und die Semantik der Wurzel *lun*. In: ZAW 106 (1994) 87-95.

Ulrich, Dean R.: The Framing Function of the Narratives about Zelophehad's Daughters. In: JETS 41 (1998) 529-538.

Utzschneider, Helmut: Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9). Fribourg – Göttingen 1988 (= OBO 77), S. 52-54.

Vaihinger, J.G.: Art. Pentateuch. In: RE¹ 11, S. 292-370.

Van Dijk-Hemmes, Fokkelen: Some Recent Views on the Presentation of the Song of Miriam. In: Athalya Brenner (Hg.): A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy. Sheffield 1994 (= FCB I, 6), S. 200-206.

Van Seters, John: The Edited Bible. The Curious History of the „Editor“ in Biblical Criticism. Winona Lake 2006.

Vejjola, Timo: Die Deuteronomisten als Vorgänger der Schriftgelehrten. In: ders., Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomium und zum Schriftgelehrtentum. Stuttgart u.a. 2000 (= BWANT 8), S. 192-240.

Vervenne, Marc: Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus. In: ders. (Hg.): Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven 1996 (= BETHL 76), S. 21-59.

Vetter, D.: Art. *נפ*. In: THAT 2, Sp. 325-328.

Vetter, Dieter, Brauchen Menschen, was sie wollen? Die Erzählung in 4. Mose 11. In: ders., Das Judentum und seine Bibel. Gesammelte Aufsätze. Würzburg 1990/1996 (= Religionswissenschaftliche Studien 40), S. 497-509.

von der Osten-Sacken, Peter: „Tora des Mose vom Sinai“. Pentateuchstruktur und rabbinisches Toraverständnis. In: Judaica 47 (1992) 8-11.

Wacker, Marie-Theres: Die Bücher der Chronik. Im Vorhof der Frauen. In: KFB, S. 146-155.

Wagner, Andreas: Der Parallelismus membrorum zwischen poetischer Form und Denkfigur. In: ders. (Hg.), Parallelismus membrorum. Fribourg – Göttingen 2007 (= OBO 224).

Walliczek, Wolfgang: Art. Rudolf von Ems. In: VL² 8, Sp. 322-345.

Wehrli, Max: Geschichte der deutschen Literatur im Mittelalter. [1980] Stuttgart 1997.

Weimar, Peter: Art. Toledot. In: NBL 3, Sp. 896.

Weimar, Peter: Die Toledot-Formel in der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. In: BZ 18 (1974) 65-93.

Weimar, Peter: Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung. In: BN 23 (1984) 81-134 u. BN 24 (1984) 138-162.

Weimar, Peter: Sinai und Schöpfung. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte. In: RB 95 (1988) 337-385.

Weimar, Peter: Exodus 1,1-2,10 als Eröffnungskomposition des Exodusbuches. In: Marc Vervenne (Hg.): Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven 1996 (= BETHL 76), S. 179-208.

Weise, Uwe: Vom Segnen Israels. Eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung von Num 22-24. Gütersloh 2006 (= Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 3).

Weiss, Meir: Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel. In: Bib 46 (1965) 181-206.

Wellhausen, Julius: Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des Alten Testaments. 4. Aufl. Berlin 1963.

Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. 3. Aufl. Berlin 1886.

Werbeck, W.: Art. Numeri. In: RGG³ 4, Sp. 1542-1543.

Westbrock, Raymond: Property and the Family in Biblical Law. Sheffield 1991 (= JSOT.S 113).

Westermann, Claus: Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift. In: ders., Forschung am Alten Testament. München 1974 (= GSt II), S. 115-137.

Whybray, Roger N.: The Making of the Pentateuch: A Methodological Study. Sheffield 1987 (= JSOT.S 53).

Wiesehöfer, Josef: ‚Reichsgesetz‘ oder ‚Einzelfallgerechtigkeit‘? Bemerkungen zu Peter Freis These von der achaimenidischen ‚Reichsautorisation‘. In: ZAR 1 (1995) 36-46.

Willi, Thomas: Tora – Israels Lebensprinzip nach dem Zeugnis des späteren Alten Testaments. In: Manfred Weippert, Stefan Timm (Hg.): Meilenstein. FS Herbert Donner. Wiesbaden 1995 (= ÄAT 30), S. 339-348.

Wilson, Robert R.: The Old Testament Genealogies in Recent Research. In: JBL 94 (1975) 169-189.

Wilson, Robert R.: Genealogy and History in the Biblical World. New Haven/ London 1977 (= YNER 7).

Wüst, Manfred: Untersuchungen zu den siedlungsgeographischen Texten des AT. Wiesbaden 1975 (= Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 9).

Worstbrock, F.J.: Art. Isidor von Sevilla. In: VL Nachtragsband 2004, Sp. 717-746.

Zenger, Erich: Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte. Stuttgart ²1987 (= SBS 112).

Zenger, Erich u.a. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament. 5. Aufl. Stuttgart – Berlin – Köln 2004 (= Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1/1).

Zenger, Erich: Der Pentateuch als Tora und als Kanon. In: ders. (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen. Freiburg/Br. 1996 (= HBS 10), S. 5-34.

Zenger, Erich: Wie und wozu die Tora an den Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Ex 19-34. In: Marc Vervenne (Hg.): Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation. Leuven 1996 (= BETHL 126), S. 265-289.

Zenger, Erich: Der Psalter als Buch. In: ders., Der Psalter im Judentum und Christentum. Freiburg/Br. 1998 (= HBS 18), S. 1-57.

Zenger, Erich: Das Buch Levitikus als Teiltext der Tora/des Pentateuch. Eine synchrone Lektüre mit kanonischer Perspektive, in: Heinz-Josef Fabry, Hans-Winfried Jüngling (Hg.): Levitikus als Buch. Berlin 1999 (= BBB 119), S. 47-83.

Zimmerli, Walther: Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel. Ein Beitrag zum Problem an Hand von Ez 14,1-11. In: ZAW 66 (1954) 1-26 (= ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze. München 1963, S. 148-177 [= TB 19]).

Zimmerli, Walther: Ich bin Jahwe. In: William F. Albright u.a.: Geschichte und Altes Testament. FS Albrecht Alt. Tübingen 1953, S. 179-209 (= ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze. München 1963, S. 11-40 [= TB 19]).

Zuckschwerdt, Ernst: Zur literarischen Vorgeschichte des priesterlichen Nazir-Gesetzes (Num 6,1-8). In: ZAW 88 (1976) 191-205.

Zuckschwerdt, Ernst: Das Naziräat des Herrenbruders Jakobus nach Hegesipp (Euseb, h.e.II 23, 5-6). In: ZNW 68 (1977) 276-287.

Zwickel, Wolfgang: Räucher kult und Räuchergeräte. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. Fribourg – Göttingen 1990 (= OBO 97).

Selbständigkeitserklärung

Hiermit versichere ich, dass ich die Habilitationsschrift selbständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die von ihm angegebenen Quellen und Hilfsmittel nicht benutzt und die den herangezogenen Werken wörtlich oder sinngemäß entnommenen Stellen als solche gekennzeichnet habe.

Müllheim, 5.1.11